



## Islam og Muslimer i Kina

Beller-Hann, Ildiko

*Published in:*

Religion. Tidsskriftet for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF

*Publication date:*

2015

*Document version*

Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*

Beller-Hann, I. (2015). Islam og Muslimer i Kina. *Religion. Tidsskriftet for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF*, (4), 10-20.

# Religion

Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF



2015 · NR. 4 · DECEMBER

  
RELIGIONSLÆRERFORENINGEN  
FOR GYMNASIET OG HF



Bidragssyderne.

Redaktøren har ret til at bringe artikler fra *Religion* på foreningens hjemmeside.

Kopi og anden gengivelse af *Religion* er tilladt efter reglerne i gældende lov om ophavsret.

**Redaktion:**

*Ansvarshavende redaktør:*

Sine Jensen

*Anmelderredaktør:*

Stine Svalgaard Larsen

*Øvrige redaktion:*

Birgit Andersen , Kirsten Slot og Peter Jensen

*Redaktionen deler ikke nødvendigvis bidragssydernes synspunkter.*

**Forsidebillede:**

Minaret på Imam Ali Moskeen, Vibevej på Nørrebro. Foto Sine Camilla Jensen.

**Afleveringsfrister:**

1. februar 2016

1. maj 2016

15. august 2016

1. november 2016

Ændringer kan forekomme

**Medlemskontingent:**

Kr. 420 pr. år

Kr. 210 pr. år (studerende, fuldtidsarbejdsløse og pensionister)

Kontakt kassereren med oplysninger om cpr.nr. til indberetning af fradrag hos Skat.

Kontakt sekretæren ved ændringer i fx navn, adresse eller ansættelsessted.

**Abonnement:**

En årgang kr. 300

Enkeltnumre kr. 100

**Annoncepriser:**

Kr. 2.500 for 1 side

Kr. 1.500 for ½ side

Rabat ved min. 4 helsidesannoncer i samme nummer af *Religion* kr. 9.000 (kr. 2.250 pr. stk.).

Bladets bliver udgivet med støtte af Ministeriet for Børn og Undervisnings tips- og lottomidler og trykt hos:

trykteam svendborg a/s

Grønnemosevej 13, 5700 Svendborg

E-mail: tt@trykteam.dk

Tlf: 6222 9122

ISSN 0108-4488 (trykt udgave)

ISSN 2246-6223 (online)

# Redaktionelt

---

## Kære læsere

Velkommen til årets sidste Religion. Vi kan igen byde velkommen til et temanummer, *Islam i den globale verden*, denne gang i samarbejde med Islamiske Studier på Københavns Universitet ved Niels Valdemar Vinding.

Traditioner bliver holdt i hævd på denne årstid, og det gør vi også i dette blad, hvor vi bringer nyt fra bestyrelsen om valg, kurser, hjemmeside og kontingent. I Nyt fra fagkonsulenten er der information om FIP for KS foruden statistik vedr. antal elever/kursister i religion og eksamenskarakterer.

Herefter præsenterer *Niels Valdemar Vinding* de fem artikler, som udgør dette blads tema: Islam i den globale verden. En muslimsk verdensrejse hvor læserne får indsigt i sjældent omtalte muslimske samfund. Først kan vi læse diakront og synkront om muslimer i Kina. *Ildikó Bellér-Hann* skriver om kinesiske muslimer - de integrerede, men ikke assimilerede, såvel som uighurerne og om årsagerne til "Xinjangproblemet", der ikke er blevet mindre efter den internationale krig mod terror begyndte. *Alexander Horstmann* tager os til det folkerigeste muslimske land i verden og de øvrige malajiske lande. Det er en spændende beretning med mindreværdskomplekser, sufi-mystik, missionærer og nutidig radikale Laskar Jihad i Indonesien, men der er dog også modspil - eksempelvis "Sisters in Islam" i Malaysia. Vi begiver os mod vest med *Claus Valling Pedersen*, til Iran og får en solid gennemgang af shi'a-islam, herunder ledelsesproblematikken efter Imamens fravær og det derfra udviklede politisk velyâ-a faqih system. Med *Alessandro Gori* tager vi til Etiopien og Eritrea og får tilnærmelsesvis mytologisk forståelse, af hvor tidligt islam kom til området og om imam Ahmads Jihad - for dernæst at blive ført til nutiden bl.a. via Haile Selassie, socialisme og de forskellige interreligiøse spændinger, der fortsat eksisterer. Slutteligt er vi i Europa med Sharia og *Niels Valdemar Vinding*, hvor misforståelser og forskellige tolkninger giver anledning til konflikt. Redaktøren fik ved læsningen idé til næste års SRP, mon ikke elever vil finde Arbitration Act eller Baroness Caroline Cox interessant at beskæftige sig med?

I *Fra kollega til Kollega* fortsætter vi med en anmeldelse af radikaliseringskurset og bliver derved delvist ved islam, men med kristne, jødiske, buddhistiske og hinduistiske afstikkere. Et emne der ikke er blevet mindre aktuelt efter kursets afholdelse.

Der er blevet samlet fem anmeldelser denne gang, hvis man har lyst til at til at blive anmelder, er der et par titler i forslag - skriv blot til vore anmelderredaktør! Endelig slutter vi af med lidt kurser.

Så er det blevet tid til at sige farvel til 2015 - redaktøren glæder sig til en dejlig ferie og håber vores læsere også vil nyde deres.

# Nyt fra bestyrelsen

---

Det er ikke helt lette tider at være gymnasielærer i; regeringen varsler besparelser, og igen må vi konstatere, at kun orakler kan spå om fremtiden. Vi har i Religionslærerforeningen for gymnasiet & HF i mange (Herrens?) år arrangeret rejsekurser til forskellige mere eller mindre eksotiske steder i verden, men måske er den tid ved at være forbi? OK13's krav om tidsregistrering er svært at opfylde på en studierejse med kollegaer og både de nyvarslede og 'gamle' besparelser har gjort et stort indhug i de midler, skolerne stiller til rådighed til kursusaktivitet. Vi har indenfor de sidste år måttet aflyse et rejsekursus til Rusland (som dog heldigvis blev gennemført året efter), rejsekurset til Demanhur i Italien og nu også rejsekurset til Japan. Det er vi meget kede af, for vi har i hvert fald indtil nu set det som kronen på vores kursusrivisdomhed og derfor på vores servicering af jer, kære medlemmer. Men der er heldigvis to måske'er: Måske kan rejsekurserne komme til at køre igen bare på nogle lidt andre vilkår? Det vil vi forsøge at evaluere, når vi engang kender rækkevidden af de sidst udmeldte sparerunder. Og måske skal vi omprioritere vores kræfter og i stedet i højere grad bruge dem på indlandskurserne, som stadig er velbesøgte (efterårets kursus om radikaliseriing var således fuldt booket, hvilket vi var meget glade for og stolte af). Vi har således valgt ikke at gå i lag med planlægning af nye rejsekurser før vi kan få sat denne evaluering i søen; til gengæld har vi flere indlandskurser på bedding, så sørg endelig for at orientere dig herunder og i kursusannoncerne på de følgende sider.

## Valg

Da ingen nye kandidater havde meldt sig ved skæringsdatoen, 1. november, kører bestyrelsen videre med den besætning, vi har haft i to år nu – så tillykke med genvalget til Birgit Andersen, Kirsten Falkesgaard Slot og Peter Jensen. Det er rart med kontinuitet i bestyrelsesarbejdet, men vi vil gerne snart have nye ind, så overvejer du at stille op næste år, så kontakt undertegnede med spørgsmål m.v.

## Kurser

Først og fremmest planlægger vi et todageskursus til september i Svendborg med arbejdstitlen "Hvad rykker i religionsforskningen lige nu?" Vi har fået flere henvendelser om et kursus i samtidsreligion og dels har vores samarbejde med universiteterne vist, at der vist er flere sprækker mellem det stof, vi underviser i og det, de underviser/forsker i på universiteterne, så vi tænkte, at det var på sin plads med et sådant kursus.

Desuden har vi være så heldige at få bevilget hele to udviklingskurser af UVM. Det er nogle år siden, vi sidst fik midler til sådan et kursus, så det er vi meget taknemmelige for.

Det ene kursus kommer til at handle om skriftlighed i religion og vi håber, det kan afholdes som flere regionalkurser på én dag (eller én eftermiddag) forskellige steder i landet.

Det andet udspringer af et samarbejde med Aarhus Universitet og skal handle om propædeutik/originalsprogsundervisningens relevans for gymnasielærere. Sigtet med dette kursus er dobbelt: Det skal både gøres mere relevant for de universitetsstuderende at læse propædeutik, og det skal gøres mere 'spiseligt' for os at bruge det i den daglige undervisning eller i en vejledningssituation.

## Hjemmeside

Bestyrelsen arbejder på en ny hjemmeside (vores helt egen, der skal være uafhængig af EMU'en). Som en del af dette projekt arbejder vi på at oprette en artikeldatabase med adgang til alle de artikler, der har været trykt i bladet. Projektet finansieres af foreningens egenkapital som ved udgivelsen af bogen *Religion efter reformerne*. Hjemmesiden skulle gerne være i luften i løbet af 2016, men artiklerne vil blive lagt ud løbende efterhånden som vi finder tid til det (husk på, vi alle har fuldtidsjobs ved siden af bestyrelsesarbejdet ;-)

Thomas Thomsen fra Faverskov Gymnasium har hjulpet os i denne proces ved at samle alle tidligere artikler i en emneinddelt oversigt, så de ikke kun bliver ordnet efter udgivelsesår, men også efter emne/indhold. Det skal der lyde en stor tak for!

## Kontingent

Da alle kandidater i dag bør blive fastansat fra 'day one', og da vi naturligvis går ud fra, at alle religionsfaglige kandidater består pædagogikum, vælger vi at hæve kontingentet for alle indmeldt i 2013 til fuldt kontingent pr. 1. januar 2016. På denne måde sparer vi en del arbejde ved at kontakte alle (eller rettelig at de bør kontakte os) og så hæve kontingentet en for en. Men skulle man ikke passe ind i denne kategori, så man fortsat er berettiget til kun at betale nedsat kontingent, skal man blot kontakte vor kasserer, Gunnar Lundsgaard (adresse på bladets omslag).

*På bestyrelsens vegne, Signe Elise Bro*

# Nyt fra fagkonsulenten

---



Af Christian Vollmond

*Fagkonsulent for religion, filosofi og historie. Lektor ved KVUC.*

---

## Kære kolleger

Ministeriet for Børn, Undervisning og Ligestilling påbegynder dette efterår kurser om Faglig Udvikling i Praksis (FIP), der skal understøtte den faglige og didaktiske udvikling i fagene i de gymnasiale uddannelser. Kurserne afvikles 26/11 i Odense, 27/11 i Århus og 11/12 i København.

I første omgang omfatter FIP-kurserne de forskellige uddannelsers profilfag (og i matematik grundet særlige forhold). På HF er Kultur- og Samfundsfaggruppen udpeget som profilfag, og i slutningen af november begynder den første runde af kurser for undervisere i Kultur- og Samfundsfaggruppen.

Planen er, at der her igangsættes udviklingsarbejde forankret på de enkelte institutioner, som sættes sammen i netværksgrupper til gensidig sparring og inspiration.

Bent Fischer-Nielsen og undertegnede har til kurserne i november/december inviteret 2 lærere fra hhv. et VUC og et gymnasium med HF der bl.a. vil fortælle om lektieinklusion, lærersamarbejdet om fagpakken, tilrettelæggelse, m.m. Derudover vil der i den første kursusrunde være fokus på at gøre underviserne fortrolige med det eksisterende datamateriale omkring KS-kursisternes socioøkonomiske referencer, osv. Planen er at der afholdes opfølgende kurser årligt. På sigt planlægges FIP udbredt til andre fag og efter planen kommer religion med som selvstændigt fag fra efteråret 2016. I midten af oktober blev statistikken for sommerens eksamener opgjort. Som det fremgår afsluttede næsten 35.000 religion C (læreplaner for stx/HFe), mens yderligere ca. 7.400 afsluttede faget som del af Kultur- og Samfundsfaggruppen. Sidste år var der oprettet ca. 180 hold i religion B, fordelt på 107 institutioner. Dette dækkede over næsten 4000 elever/kursister. Se mere i indsatte statistik.

Fag	Karaktertype	stx	hf	htx	stk	ef(hf & stx)
Religion B	Eksamenskarakter	8,1 (8,1) 3.285	6,1 (6,1) 338	.	8,6 (8,6) 12	7 (7) 345
	Prøvekarakter	7,8 (7,8) 890	6,1 (6,1) 338	.	8,6 (8,6) 7	7 (7) 345
	Årskarakter	8,2 (8,2) 2.395	.	.	8,6 (8,6) 5	.
Religion C	Eksamenskarakter	7,5 (7,5) 32.924	7 (7) -	7,8 (7,8) 11	7,6 (7,6) 83	7,1 (7,1) 1.728
	Prøvekarakter	7,5 (7,5) 8.641	7 (7) -	.	7,1 (7,1) 25	7,1 (7,1) 1.728
	Årskarakter	7,5 (7,5) 24.283	.	7,8 (7,8) 11	7,7 (7,7) 58	.

		2015 Hele landet	
Fag	Karaktertype	hf	ef(hf & stx)
Kultur- og samfunds- faggruppe	Eksamenskarakter	6,3 (6,3) 6.627	7,2 (7,2) 762
	Prøvekarakter	6,3 (6,3) 6.627	7,2 (7,2) 762



# Forord: Islam i den globale verden

---

Af Niels Valdemar Vinding

I efteråret 2014 havde flere af bidragsyderne til dette nummer den udsøgte fornøjelse at give foredrag for religionslærerforeningens bestyrelse under titlen "Islam fra Danmark til Kina og tilbage igen." Det er noget af en opgave at kortlægge islam og muslimer i dette globale rum, for studiet af islam strækker sig ikke blot over store afstande, men går også langt tilbage i historien og på tværs af faglige discipliner og undersøgelsesgenstande.

Dette nummer af "Religion" er et introducerende forsøg på at samle dette meget brede fokus, og bidragsyderne er som islamforskere på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier ved Københavns Universitet særdeles godt rustede til opgaven. Med tværfaglige baggrunde fra islamstudier, religionsstudier, antropologi og sprogvidenskab er det problemstillingerne, emnerne og nysgerrigheden, der står i forgrunden, og det, som giver et fagligt fællesskab. Som det fremgår af artiklerne i nummeret, så er der i muslimernes verden uden for Mellemøsten en række sammenlignelige problemer og udfordringer.

De gamle skel og grænsedragninger, som er mellem sunni og shi'a, spiller helt tydeligt stadig en rolle, og udgør stadig et problem, som kan genkendes i de konflikter, som stadig udfordrer muslimer i Mellemøsten og resten af verden. Men andre grænsedragninger træder også frem. Nyere konflikter opstår i den globale verden i mødet mellem de nykonservative, salafistiske tendenser, som er støttet fra rige arabiske stater, og en synkretistisk, traditionelt forankret islamisk praksis, som har blandet sig med lokale traditioner og som er blevet påvirket af sufi-ordernes globale ideer. Det fører en islamisering med sig, som både kan være konstruktiv og destruktiv. Konservative kræfter vil i islams navn sponsorere nye moskeer, tildække kvinderne, indføre sprog og praksis fra en arabisk verden, og der slås hårdt ned på afvigende forståelser af islams budskab. Samtidig ses, at islamisering også kan være at trække på de traditionelle og lokale ressourcer for at modsætte sig de globale islamistiske påvirkninger. Yderligere grænsedragninger sker mellem kultur, etnicitet og andre religioner i mødet med muslimernes tro og praksis. Islam kommer til udtryk som minoritetsreligion, der undertrykkes, og som forsøger at trække på sine historiske og religiøse ressourcer for at stå imod.

I alle artiklerne i dette nummer møder vi disse problemer i varianter. Vi begynder vores globale rejse i Kina i Ildikó Bellér-Hanns bidrag om kinesiske muslimer og om uighurerne i Xinjiang i det nordvestlige Kina. Bellér-Hann følger det etniske og religiøse uighurmindretals kamp for at beholde identitet og særtræk i det dobbelte møde mellem en voldsom kinesisk centralmagt på den ene side og islamiserende globale kræfter på den anden. De muslimske uighurer er marginaliserede i et kinesisk kulturprojekt, og internationale islamistiske tendenser tilbyder sig som en ressource, men dette udstilles i den kinesiske politiske kontekst som sympati for terrorisme.

I Alexander Horstmanns blik på islam i Indonesien og Malaysia udspiller sig et komplekst drama mellem forskellige islamiske strømninger og magtpolitiske viljer. Tidligere sufi-inspirerede praksisser mødte de lokale buddhistiske varianter og lagde grunden for en folkelig traditionel gudsdyrkelse, hvor man naturligt blandede ideer og verdensbilleder. Senere kommer fra den Arabiske halvø forskellige lærde og handelsrejsende, som profiterer på den elitære fromhedskultur, som kan importeres til Sydøstasien fra Mellemøsten. I de 20. og 21. århundreder kommer salafistiske kræfter til, som forsøger at forme og rense islam. Voldsomme spændinger opstår og i kraft af kampen om den 'rigtige' forståelse af islam opstår en dynamisk revitalisering af islam i Sydøstasien.

På steder har de islamistiske kræfter fået magten som i Iran, hvor Ayatollah Khomeini i 1979 gennemførte den islamiske revolution. På mange måder ligger Iran både i og uden for Mellemøsten, og ligger ligeledes som bindeled mellem Europa og Sydøstasien, og det er spændende at se om der i Irans historie og model er ideer, som også vinder frem andre steder. Claus Valling Pedersen undersøger tolv-shiismen og de magtpolitiske forhold i Iran og forklarer, hvordan religion og politik indgår i et komplekst samspil, som har stor international bevågenhed i disse år.

Med udgangspunkt i sit forskningsprojekt om islam på Afrikas Horn giver Alessandro Gori en gennemgang af muslimer og kristne i Etiopien og Eritrea fra allerførste møde til i dag. Forholdet mellem muslimer og kristne fremstilles enten som idyllisk sameksistens eller blodig konflikt, men Gori viser hvordan disse to modpolers paradigme må brydes ned og nuanceres, for at kunne vise hvad, der faktisk har foregået og foregår. Også her blander globale og moderne dagsordener sig i de lokale tværreligiøse konfigurationer, men dette mødes af et lokalt forankret gensvar fra både muslimer og kristne.

Rejsen fører os tilbage til Europa og Danmark, hvor muslimer med det normative kompleks af ret, etik og religion udtrykt i shari'a forsøger at genfortolke den vej, som fører til den rette islamiske praksis og tro. Niels Valdemar Vinding undersøger forskellige forståelser og misforståelser af shari'a, og giver eksempler fra Danmark, England og Frankrig på de mange interesser og dagsordener, der påvirker islam i Europa i meget forskellige retninger.

På Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier er denne rejse rundt i muslimernes verden slet ikke slut. Fra sommeren 2016 udbyder vi kurser i islamstudier med et stærkt tværfagligt blik på *Islam og Muslimer i den Moderne Verden*, hvor vi netop styrker det globale og samtidige fokus på islam og muslimer. Hvordan ser den moderne muslimske verden ud? Hvordan tænker man islam både globalt og lokalt? Hvilke ligheder findes der blandt muslimer til trods for de meget store forskelle i praksis og levevis? Med disse spørgsmål og med disse fem artikler får vi et meget bredere udblik end islamforskningen traditionelt giver, men vi håber også at give et nyt stærkt fokus på det, som forener og udfordrer islam og muslimer fra Kina til Danmark.

# Islam og Muslimer i Kina

---



Af Ildikó Bellér-Hann

*Ildikó Bellér-Hann er lektor på Institut for Tværkulturelle og Regionale studier på Københavns Universitet. Hun er specialist i tyrkiske og centralasiatiske studier og har skrevet bredt om Tyrkiet så vel som om uighurerne.*

*Oversat af Niels Valdemar Vinding*

---

## Introduktion

Selvom islam i Kina i længere tid har været spændende for forskningen, så har emnet endnu ikke tiltrukket stor interesse i den almindelige offentlighed i Europa. Muslimer i Kina tiltrækker sig lejlighedsvist international opmærksomhed, men kun sporadisk og for kort tid ad gangen. Når det sker, fokuserer medierne altid på de urolige *uighurere*, der er et etnisk tyrkisksproget muslimsk mindretal koncentreret i det nordvestlige Kina, som på stadig voldeligere vis udtrykker deres utilfredshed med Beijings hårdhændede politik. Selvom nyhederne om dette emne i de seneste år er blevet mere nuancerede, så fokuseres der alene på den politiske konflikt, mens den rige historiske, geografiske og kulturelle kontekst forsømmes, hvilket ellers kunne kaste lys over de komplekse omstændigheder, der er et grundvilkår for muslimerne i Kina.

Det forholder sig således, at i vores mentale verdensbilleder er det socialistiske Kina med sin højt skattede neokonfucianistiske arv et markant anderledes sted end den islamiske verden. Sådant et verdensbillede forstærkes af Samuel Huntingtons indflydelsesrige tese om civilisationernes sammenstød, og selvom denne tænkning er blevet

---

## Islam og konfucianismen

Siden det sekstende århundrede har kinesiske muslimske lærde i det nordøstlige Kina udviklet et litterært korpus, som kaldes *Han Kitāb*, som forsøger at forsoner islam med konfucianismen. Denne intellektuelle strømning er motiveret af den erkendelse, at de fleste muslimer i Kina ikke var i stand til at læse arabiske eller persiske værker om islamisk lærdom. For at sikre at islam i Kina kunne overleve, skrev Wang Tai-yü (1580?-1650?), Liu Zhi (1662?-1736?) og en række andre muslimske lærde værker, som i et konfucianistisk sprog skulle forklare verdensbilledet bag muslimernes ritualer og praksis. På den måde blev islams fem søjler genfundet i de fem konfucianistiske dyder.

---

voldsomt kritiseret i forskningen, så styrker den alligevel en politisk retorik, som fortsat fjendtliggør international islam (Huntington 1997). Huntington trak dybe civilisatoriske skel mellem den islamiske og den kinesiske verden og dermed blev de cirka 23 millioner muslimer i Kina (1,7% af hele den kinesiske befolkning) frakoblet den islamiske verden. Selvom dette ikke er anledningen til at kritisere Huntington yderligere, så er hans tese alligevel et udmærket udgangspunkt til i denne artikel at give en introduktion til muslimerne i Kina både i et diakront og et synkront blik.

Uoverensstemmelsen mellem de civilisatoriske grænser på Huntingtons verdenskort og det store antal muslimer på den 'forkerte side,' dvs. inde i den kinesiske verden, kan ikke overraske. Statsgrænser markerer nationalstater, men det er meget sjældent, at der er fuld overensstemmelse mellem folk og stat, ligesom der heller ikke er noget fuldstændigt overlap mellem statsgrænser og kulturmøder. Derimod forholder det sig sådan, at kulturmøder udfordrer og konkurrerer med statsgrænser og med nationalkultur, hvilket også klart fremgår i dette eksempel med Kina og de kinesiske muslimer.

## Muslimer i Kina

Selvom både det kejserlige og det republikanske Kina anerkendte landets indre mangfoldighed ved at konstruere fem kategorier: Hankinesere, manchuer, tibetanere, mongoler og muslimer, så forstår det moderne socialistiske Kina i meget højere grad sig selv som en multietnisk stat bestående af 56 officielle etniske grupper (På kinesisk: *minzu*), og dertil regnes majoriteten, der er hankinesere. Af de 55 minoritetsgrupper, er der ti, der bekender sig til islam. Således er den socialistiske klassifikation en forlængelse af den kejserlige tænkning, men kommer noget tættere på at afspejle den moderne stats enorme indre diversitet. Men hvor den store markør 'muslim' i det kejserlige Kina grundlæggende var en religiøs kategori, som slørede vigtige regionale, sproglige, kulturelle og politiske forskelle, så er den moderne etniske diskurs helt anderledes udtryk for *social engineering* inspireret efter sovjetisk forbillede fra de tidlige 1950'ere og udsunder kun kinesiske muslimer (Hui), der er forskellige i religiøs forstand, hvorimod de ni andre muslimske grupper i ligeså høj grad er forskellige i etnisk forstand, hvorved de adskiller sig yderligere fra den hankinesiske majoritet.

### Kortudsnit Kina

Kort fra <http://freemaps.no/>





*Kinesisk moske i den gamle pagode-stil, Østlige Xinjiang. Foto af Chris Hann.*

Demografisk set er de to mest bemærkelsesværdige etniske grupper, som bekender sig til islam i Kina i dag: *Hui-folket*, der er kinesiske muslimer, og de tyrkisksprogede *uighurere*, hvor hver af disse to grupper ifølge folketællingen fra 2010 udgør omkring 10 millioner mennesker. Denne artikel kigger nærmere på disse to grupper for at vise den heterogenitet, som kendetegner Kinas muslimer i dag. Uighurerne kalder dog på særlig opmærksomhed, eftersom de er involverede i et kompleks af konflikter med det kinesiske centralstyre.

### **De kinesiske muslimer (Hui)**

Islam ankom sandsynligvis til Kina meget hurtigt efter fremblomstringen i Mellemøsten. Fra det ottende århundrede og fremover ankom muslimske handelsfolk ad søvejen til de sydkinesiske havnebyer. Som små permanente enklaver i Kina var disse første muslimske samfund isolerede og eksisterede side om side med det bredere samfund. Nogenlunde samtidigt ankom islam til det vestlige Kina med karavane fra Centralasien over de landlige handelsruter, vi kender som silkevejen. En nyere og mere betydelig bølge af muslimer kom til Kina under det mongolske Yuan-dynasti (1271–1368) i det trettende og fjortende århundrede. Disse var persisk- og tyrkisktalende centralasiatiske muslimer, som nød særlige privilegier under det mongolske styre, og mange gjorde tjeneste som soldater, skrivere og håndværkere. I de efterfølgende århundreder var disse særlige privilegier dog også anledning til diskrimination, og de centralasiatiske muslimer lod sig gradvist integrere i det almindelige samfund, hvilket blev yderligere accelereret under Ming-dynastiet (1368–1644). Langsomt blev de muslimske samfund allestedsnærværende over hele Kina, selvom de dog stadig udgjorde større grupper i de vestlige provinser. Muslimernes sproglige og kulturelle integration ind i det bredere kinesiske samfund blev lettere af, at de adopterede ikke-muslimske børn, og at muslimske mænd giftede sig med hankinesiske kvinder, som var konverteret til islam. Som resultat voksede de muslimske samfund, og inden for ganske få generationer var de lokale kinesiske dialekter blevet modersmål, og de første generationers sprog blev med tiden glemt. Moskeer blev opført i samme pagodestil som kinesiske templer, og fra det syttende århundrede ses også en fremvækst i kinesisksproget islamisk litteratur.

På trods af integrationen ind i det kinesiske samfund, blev de kinesiske muslimer aldrig fuldt assimilerede. De beholdt deres særtræk, som adskilte dem fra ikke-muslimerne, deres hankinesiske naboer, og de beholdt den kollektive hukommelse om deres ikke-ki-

nesiske oprindelse. Samtidig oplevede de en stigende intern differentiering. Fra og med det syttende århundrede med fremvæksten af islamisk mysticisme – sufismen – i det vestlige Kina, voksede nye muslimske solidaritetsgrupper frem (På kinesisk: *menhuan*), disse konkurrerede både med hinanden og med de mere traditionelle moskebaseerede trossamfund. I kontrast til trossamfundene i det vestlige Kina, hvor sufismen sejrede, udviklede de kinesiske muslimer i de østlige provinser en blomsterende islamisk vidensproduktion, som skulle bevare og fremme islamisk viden blandt Kinas muslimer og skulle forklare grundsætningerne i islam til ikke-muslimer. Den viden som blev skabt i dette arbejde, blev kaldt *Han kitāb* – *Han* betyder 'kinesisk' på kinesisk og *kitāb* betyder "bog" på arabisk – og forsonede islam med konfucianismen i det som blev til neokonfuciansismen. Disse kinesiske muslimske lærde, som arbejdede i det østlige Kina, ønskede ikke at konvertere ikke-muslimer til islam. Nærmere tværtimod var meningen, det skulle være vejledninger til de rettroende i deres egen tro, og at de ville vise statsmagten, at deres religion ikke var en kættersk sekt, der var uforsonlig over for den konfucianistiske lære.

Kinesiske muslimers selvforståelse, som forskellig fra den hankinesiske majoritet voksede i 1930'erne, mens de kinesiske kommunister kom til magten med deres lange march for at samle støtte blandt de forskellige ikke-hankinesiske grupper, som herskede i strategisk vigtige områder, for derved at vælte nationalisterne (På kinesisk: *Guomintang*). De lovede, at hvis det skulle føre til en kommunistisk sejr, så ville disse grupper opnå officiel anerkendelse. Det løfte holdt og anerkendelsen kom med oprettelsen af Folkerepublikken Kina i 1949.

## Uighurerne i Xinjiang

I modsætning til de kinesiske muslimer, hvis samfund er at finde spredt ud over hele Kina, holder uighurerne til i den Nordvestlige del af landet i den region som i dag hedder Xinjiangs Autonome Uighur Region. Xinjiang dækker cirka en sjettedel af hele Kinas areal. Det er omtrent tre gange så stort som Frankrig, men er befolket meget sporadisk med kun 22 millioner mennesker, fordi området er præget af ørken og højland, og størstedelen er ubeboeligt. Der er store olie-, gas- og mineralreserver i jorden. Xinjiang grænser op til Mongoliet, Rusland, Kasakhstan, Kirgisistan, Tadsjikistan, Afghanistan, Pakistan og Indien, og i Kina grænser regionen op til Gansu og Qinghai provinserne og til den Autonome Tibetanske Region. Set fra styret i Beijing, understreger alt dette regions geostrategiske og økonomiske vigtighed. Hvis problemerne i dette store område skulle komme ud af kontrol, ville det have vidtrækkende konsekvenser for Kina og det internationale samfund.

## Uighurerne. En del af Centralasien

Xinjiang er hjem for tretten forskellige anerkendte etniske grupper. De største er uighurerne, som udgør omkring 10 millioner mennesker. Der er en del andre muslimer og ikke-muslimske etniske grupper, som dog er betragteligt mindre. Uighurerne beken-der sig til sunniislam og taler en form for tyrkisk, som er beslægtet med en række andre





*Den berømte Id-gah-moske i Kashgar i det sydlige Xinjiang. Foto af Chris Hann.*

sprog i det centralasiatiske område, herunder usbekisk, kirgisisk, kasakhisk, turkmensk, aserbajdsjansk, det tyrkiske i Tyrkiet og mange andre.

Lige som de fleste andre tyrkisktalende folk i Centralasien var de oprindelige uighurere et ridende nomade- og hyrdefolk, som udsprang et sted i Mongoliet. Efter at adskillige steppestridigheder tvang dem væk i det niende århundrede migrerede større grupper til det område, som i dag er Xinjiang, men som dengang ikke var en del af Kina. Dermed blandede de sig med de derboende indoeuropæiske jorddyrkere og opgav nomadelivet til fordel for landbrug. Med dem blev regionen tyrkisktalende. På trods af det etniske udspring som blander indoeuropæiske, tyrkiske, tibetanske og mongolske indflydelser, så kan de moderne uighurere med rette påstå, at de har boet i regionen i mere end tusinde år.

Siden Han-dynastiet fra det andet århundrede f.v.t. har det kejserlige Kina betragtet regionen som en strategisk vigtig stødpudezone, som de gentagende gange befæstede og forstærkede. Her kan man dokumentere kinesisk tilstedeværelse i mere end to tusinde år, selvom regionen kun har været en del af det kejserlige Kina siden Qing-dynastiet fra midten af syttenhundredetallet. Det understreges, når man oversætter regionens nye kinesiske navn, "Xinjiang", som betyder 'det nye grænseland.'

Før de begyndte at praktisere islam, havde indbyggerne i Xinjiang været eksponerede for mange forskellige religiøse traditioner, deriblandt nomade-shamanismen, buddhismen, manikæismen og den nestorianske kristendom. Islam begyndte at bevæge sin ind i Xinjiang vestfra i det tiende århundrede, og frem til det sekstende århundrede voksede islam til at blive den herskende religion i området. Mange af de, der konverterede, gjorde det af politiske eller økonomiske hensyn, og konversion foregik på mange forskellige måder, f.eks. ved magt, massekonvertering, overtalelse eller mirakelmageri. I det store hele var det centralasiatiske sufier, der udbredte religionen, og den islamiske

mysticisme er stadig populær den dag i dag. Den fremherskende sufiorden var naqsh-bandierne, som jævnligt blandede sig i politik, men andre ordener så som yasawierne spillede også en vigtig rolle. Islamisk lærdom og vidensproduktion blev holdt i hævd af lokale muslimske teologer, som typisk var uddannede i den tyrkisk-persiske islamiske tradition, som hører hjemme i Centralasien.

På linje med lignende udvikling i nabolandene, voksede der i det tidlige tyvende århundrede en islamisk reformtænkning frem, som fandt grobund hos progressive muslimer, handelsfolk og intellektuelle, som ville forandre et konservativt og stillestående uddannelsessystem med inspiration fra det islamiske vest, især fra osmannerne. Selvom reformisterne kritiserede den etablerede muslimske religiøse elite, så var formålet ikke at fjerne islam fra undervisningen, men derimod at sikre det for fremtiden. I den proces angreb de sufierne og andre populære praksisformer, som var udbredte blandt uighur muslimerne, men som blev anset for at være uislamiske. Den moderne etniske selvbevidsthed hos uighurerne kan spores tilbage til denne modernisering af muslimernes uddannelse.

### **Uighurerne. En muslimsk minoritet i Kina**

Xinjiang blev indlemmet i det kejserlige Kina i midten af det attende århundrede. I 1862 blev tropper fra Qing-dynastiet, som var udstationeret i Xinjiang, trukket væk for at bekæmpe til et stort muslimsk oprør i naboprovinserne, Gansu. Dermed opstod muligheden for at YaDqub Beg, en eventyrer fra det russiske Vestturkestan, kunne grundlægge en uafhængig islamisk stat i 1864, som han herskede over indtil 1877. Der var en kompleks række årsager til det muslimske oprør, der bragte YaDqub Beg til magten, og baggrunden skal findes i socioøkonomiske forringelser i store dele af befolkningen, samt både den svigtende kinesiske kontrol og Ruslands ekspansion ind i Centralasien. YaDqub Beg's religionspolitik vagte i særdeleshed harme hos de lokale muslimer. For at fremme islamisk ret gennemtvang han, at kvinder skulle gå med tørklæde, og at mænd aktivt skulle deltage i den fælles bøn. Han slog også hårdt ned på drikkeri og hasardspil, som han mente var uforenelig med en islamisk livstil. Da kejserriget genvandt kontrollen over Xinjiang i 1884, blev det til en fuldt integreret provins i det kinesiske rige. Efter Qing-dynastiets fald og kejserrigets endeligt i 1911 blev en republikansk tid indvarslet (1912–1949), og Xinjiang blev underlagt en serie skiftende kinesiske krigsherrer, som herskede mere eller mindre uafhængigt som en nominel del af Kina. I 1930'erne og 1940'erne forsøgte uighurerne via to mislykkedes oprør at løsrive sig fra Kina for at oprette en uafhængig stat. Det første af disse oprør var hovedsageligt islamisk og forenede tyrkisk- og kinesisktalende muslimske grupper mod de ikke-muslimske hankinesere. Det andet var i pan-tyrkisk ånd, og de progressive oprørere stod både i modsætning til de konservative islamiske kræfter og imod den nationalistiske regering. På den måde var der åbnet for, at det kinesiske kommunistparti efterfølgende kunne fortolke oprørene, ikke som separatistbevægelse blandt tyrkisktalende muslimer i Xinjiang, men som et sandt udtryk for støtten til de kinesiske kommunister. I 1949 blev Xinjiang en del af det socialistiske Kina, og i 1955 fik regionen autonomi med uighurerne i spidsen.





*Uighur landsbymoske i det østlige Xinjiang. Foto af Chris Hann.*

## Uighurerne under socialismen

I årtierne med socialistisk styre gennemløb minoritets- og etnicitetspolitikken mange skæve drejninger, og perioden var kendetegnet ved meget store udfordringer. Især det Store Spring Fremad i slutningen af 1950'erne og kulturrevolutionen fra 1966 til 1976 gjorde, at minoritetsrettighed blev ignoreret og misbrugt, islamisk praksis blev voldsomt hæmmet, og religiøse ledere blev forfulgt. Det arabiske alfabet, som muslimerne i Xinjiang traditionelt havde brugt, blev i 1960'erne udskiftet med de latinske bogstaver som et udtryk for magtfuld politisk topstyring, som skulle fremmedgøre uighurerne fra deres islamiske arv. Ligeledes blev regionen lukket for udefrakommende, og muslimerne blev isoleret fra resten af den islamiske verden. Islamisk praksis kunne kun udfolde sig i meget lokale rammer, og religiøs autoritet blev begrænset til, hvad de ældre i de enkelte moskeer kunne overlevere til de yngre generationer. Alt dette forandrede sig igen efter Mao Zedongs død i 1976, og Deng Xiaoping åbnede i de tidlige 1980'ere for en lang række reformer, som skulle de-kollektivisere Kina og lægge grundlaget for de senere markedsorienterede økonomiske reformer.

I løbet af denne periode åbnedes for ny minoritetspolitik, som med positiv særbehandling skulle sikre vækst og fremdrift blandt minoriteternes kultur, uddannelse, sprog og religion. I 1987 blev et islamisk teologisk institut grundlagt i provinshovedstaden Ürümqi, hvor der skulle uddannes personale til Xinjiang-muslimerne religiøse

dannelse. Islamisk uddannelse blev også tilladt, men den måtte ikke konkurrere med de sekulære statsuddannelser. I hele regionen blev moskeer renoveret og mange nye blev opført. At rejse på pilgrimsfærd blev muligt for et udvalgt fåtal, og i 1986 udkom en uighur-oversættelse af Koranen. Det arabiske alfabet blev genintroduceret. Lige så vigtigt var også, at islamisk materiale fra udlandet kunne importeres, og der florerede hurtigt pamfletter, bøger, kasettebånd, CD'er og videobånd. Et af resultaterne var nye transnationale indflydelser, og reformtænkning begyndte igen at vinde frem for at udfordre den traditionelle autoritet i moskeerne (Waite 2007: 173–177).

På den måde fandt den islamiske vækkelse sted i det liberaliserende åndsliv, der fulgte med 1980'ernes kinesiske reformperiode. De moderne uighurere særkende i modsætning til den hankinesiske majoritet trivedes under begge perioder. Statsanerkendelse og de privilegier som fulgte med socialismen styrkede identiteten, men styrkelse af identiteten skete også i de perioder, hvor minoritetsrettighederne blev underkendt. Det er en del af den komplekse historie, som knytter det at være muslim uløseligt sammen med det at være uighur.

### Optrapning af konflikt siden 1990

Denne mere liberale tid og reformånd fra 1990 og fremefter lagde grunden for uighurernes mere og mere udtalte utilfredshed med den regionale underudvikling, med den

*En nyere uighurmoske i det østlige Xinjiang. Foto af Chris Hann.*



nominelle autonomi, med den økonomiske marginalisering og den indvandring af hankinesiske immigranter, som centralregeringen har ansvaret for. I et forsøg på at udbedre problemerne er der siden 2000 blevet investeret massivt i Xinjiang i et forsøg på at fremskynde økonomisk udvikling, som man tænkte ville kvæle utilfredsheden og løse 'Xinjiang-problemet.' Det er endnu ikke lykkedes. Topstyrede udviklingsprojekter lander skævt blandt befolkningen og favoriserer de områder, hvor hankineserne er koncentreret, og til de nye jobs i byggeriet og i olieindustrien rekrutteres der næsten udelukkende blandt hankineserne. I det lys ser det fra uighurerne ud som endnu et centralt assimilationsprojekt, der er sat i verden for at udrydde deres etniske og religiøse identitet. De ser Kinas uddannelsespolitik i nogenlunde samme lys, idet der aggressivt promoveres monolingvistisk uddannelse med store omkostninger for uighurnes modersmål.

Samtidigt er der meget få muligheder for, at uighurerne legitimt kan udtrykke deres utilfredshed og fremføre deres ønsker om en mere meningsfuld autonomi, som ville kunne give dem indflydelse på deres egen skæbne. Der er en markant mangel på demokratiske institutioner og civilsamfund i Xinjiang, hvor fredelige forsamlinger som udtrykker deres utilfredshed er forbudte. Det har bl.a. været en medvirkende årsag til, at der de seneste år er sket en stigning i voldelige episoder forårsaget af uighurerne, som senest er kulmineret 5. juli 2009 i hovedstaden Ürümqi. Episoden kostede omkring 200 mennesker livet. En anden markant forandring i forhold til tidligere er, at hvor denne slags begivenheder tidligere har været begrænsede til Xinjiang, så har volden de seneste år spredt sig til uighurere i resten af Kina, langt fra Xinjiangs Autonome Uighur Region, hvilket har påkaldt sig en del opmærksomhed både i og uden for Kina.

Med terrorangrebene 11. september 2001 skete der et markant skifte i den officielle retorik, hvad angår uighurerne. Før denne skæbnesvangre dag blev uighurproblemet betragtet som et internt problem i Kina, og man affejede den internationale kritik af den kinesiske regerings håndtering af problemet. Politikken som var blevet ført siden 1997 hed "Strike Hard Maximum Pressure" og var målrettet 'udbrydere' og andre separatister. Efter 11. september 2001 var Kina et af de første lande, der tilsluttede sig den internationale krig imod terror, og uighurerne, som udtrykte deres utilfredshed, blev portrætteret som islamiske terrorister, og Xinjiangproblemet fremstod nu som et internationalt problem. I Guantanamo sidder der uighurere, som er trænet i Al-Qaedas lejre, og de har fået en hel del international opmærksomhed.

I de officielle medier gengives uighurnes kamp som 'terrorisme,' 'ekstremisme' og der henvises henkastet til relationerne til islamisk ekstremisme og lignende internationale organisationer. Regeringen slår fortsat mere og mere hårdhændet ned på uighurerne og gennemfører fortsat mere og mere repressive kulturelle og religiøse indgreb, hvilket er med til at skabe en ond cirkel, hvor regeringen fortsat frygter uighur separatister i Xinjiang, og hvor uighurerne frygter en fuldstændig assimilation og tab af selvstændighed og identitet.

Religionspolitikken, derimod, også hvad angår de mere repressive initiativer, må forstås i lyset af Kinas etniske politik, som fortsat – i teorien – giver frihed til at udtrykke religiøsitet og etnicitet, og Kina gør, hvad de kan for ikke at provokere de muslimske majoritetslande i det internationale politiske spil. Den religiøse undertrykkelse kom-

mer derfor ikke til udtryk som forbud. Derimod indføres restriktioner for eksempelvis beklædning og offentlig bøn for offentlige ansatte og studerende, ligesom der er indført en minimumsalder på 18 for at komme i moskerne. Der er streng kontrol med formlingen af religiøst materiale og religiøse lærebøger, og der lægges også begrænsninger på fasten i Ramadanen. Endvidere bliver ulovlig religiøs aktivitet også brugt lokalt som påskud for at foretage arrestationer, udstede bøder og retsforfølge uighuere. Der er eksempler på, at den slags har været taget i brug over for koranlæsegrupper blandt kvinder i landområderne, hvor der intet politisk foregår.

## Konklusion

Religion spiller en vigtig rolle i Kinas "Xinjiangproblem." Når myndighederne kalder uighurnes protester for islamisk ekstremisme og terrorisme, så instrumentaliseres religion for at retfærdiggøre undertrykkelsen i Xinjiang overfor bl.a. det internationale samfund. For uighurne er det umuligt at sondre mellem etnisk og religiøs identitet, også selvom man medgiver, at der er stor variation i trospraksis og islamiske udtryksformer. Joanne Smith Finley, der er lektor i kinesiske studier ved Newcastle University, har for nyligt vist, at den voksende undertrykkelse åbner for ny symbolsk modstand blandt uighurne, hvilket ses i den entusiasme, hvormed man vender tilbage til en ortodoks islamisk praksis ved bl.a. at gøre folketro til overtro (Smith Finley 2013: 236). Dette er tydeligt udtryk for en åbenlys fromhed, som vokser i takt med moskedeltagelse i Ürümqi og en fremblomstring af islamiske modebutikker for kvinder i de store byer. Ligeledes er der flere og flere unge veluddannede kvinder, studerende og statsansatte, der iklæder sig tørklædet – hvilket der ikke er tradition for i Xinjiang (Smith Finley 2013: 236–245). Reformismen næres selvfølgelig af internationale interesser som følge af blandt andet større handel over grænserne til de omliggende muslimske lande, hvilket igen er en konsekvens af markedsreformerne i Kina. Til trods for at deltagelse i pilgrimsfærden og religiøs uddannelse i udlandet er strengt kontrolleret, så spiller de ikke desto mindre en rolle i den re-islamisering som ses i Xinjiang idag, ligesom meget islamisk religiøst materiale distribueres gennem moderne teknologi strenge forbud til trods (Dillon 2004: 88).

Rimeligt paradoksalt er det derfor, at den religiøse undertrykkelse, som legitimeres i den internationale verdensorden, faktisk har haft en styrkende effekt på den muslimske identitet og på den rolle, som islam spiller i hverdagen i Xinjiang (Fuller & Lipman 2004: 344). Et yderligere paradoks er det, at selvom transnationale og globale religiøse kræfter gør et indryk og åbner for uighurnes tilslutning til den globale *ummah*, så står uighurne også styrket i deres opposition overfor andre kinesiske muslimer. Det er resultatet af den måde, hvorpå det socialistiske Kina har opfordret til at dyrke og udtrykke etniske særtræk, hvortil man regner religion, samtidig med at der øves streng kontrol med religiøse udtryksformer, fordi disse kan være kilde til yderligere uenighed og separatisme.

Ikke desto mindre er de fleste udenforstående iagttagere enige om, at meget få uighurne faktisk er radikaliserede og militante. Selvom der er en del intern uenighed om grader af fromhed, mange forskellige idéer om ret religiøs praksis og om religionens

rolle i hverdagen, så er det med rimelighed sikkert at sige, at de fleste uighurere ville være tilfredse med en meningsfuld autonomi med, hvad dertil hører af frihed til at bestemme religiøs praksis og frihed til at vælge uddannelse og til at vælge sprog. Dertil hører naturligvis også indflydelse på, hvordan Xinjiangs naturressourcer skal bruges, hvordan udviklingsprogrammerne skal udfoldes og en større grad af social lighed til sammenligning med den hankinesiske majoritet.

I markant kontrast til uighuererne nyder de kinesiske muslimer udenfor Xinjiang alle de fordele, som følger med at være en officielt anerkendt minoritet uden at mærke noget til diskrimination – hvilket ikke var tilfældet før socialismen. Der opføres store moskéer i mellemstilig stil med støtte fra internationale organisationer. Unge kvindelige studerende kan gå i hijab uden at blive antastet, og universitetsstuderende kan samles til koranrecitation og islamstudier på deres universiteter. Alt sammen umuligt at forestille sig i Xinjiang. De kinesiske muslimer – i modsætning til uighuerne – er spredte over hele Kina, men ses ikke som en trussel mod Kinas interne sikkerhed. Som resultat nyder denne muslimske gruppe godt af regeringens positive særbehandling og stortrives. Dermed står det desto klarere, at det som kaldes 'Kinas indre muslimske problem' i Xinjiang, faktisk er udtryk for et komplekst politisk problem, hvor religion kun bruges som et værktøj til at sikre andre politiske dagsordener.

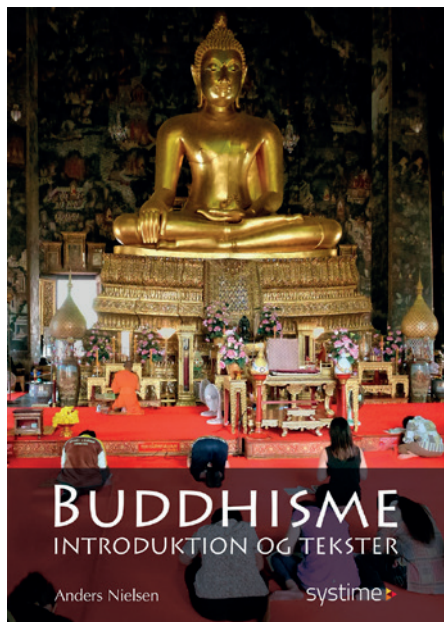
## Bibliografi og videre læsning

- Bellér-Hann, Ildikó 2008. *Community Matters in Xinjiang 1880-1949. Towards a historical anthropology of the Uyghur*. (China Studies 17) Leiden, Boston: Brill.
- Dillon, Michael. 2004. *Xinjiang: China's Muslim far northwest*. London: RoutledgeCurzon.
- Fuller, Graham E. & Jonathan N. Lipman 2004. "Islam in Xinjiang" in S. Frederick Starr (ed.) *Xinjiang. China's Muslim Borderland*. Armonk: M.E. Sharpe, pp. 320-352.
- Gladney, Dru C. 2004. *Dislocating China: reflections on Muslims, minorities, and other subaltern subjects*. London: Hurst.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, NY : Simon & Schuster.
- Leslie, Donald Daniel 1986. *Islam in traditional China: A short History to 1800*. Belconnen, Austr.: Canberra College of Advanced Education.
- Lipman, Jonathan N. 1997. *Familiar Strangers. A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: Univ. of Washington Press.
- Smith Finley, Joanne 2013. *The Art of Symbolic Resistance. Uyghur Identities and Uyghur Han Relations in Contemporary Xinjiang*. Leiden, Boston: Brill.
- Waite, Edmund 2007. "The emergence of Muslim reformism in contemporary Xinjiang : implications for the Uyghurs' positioning between a Central Asian and Chinese context", in Ildikó Bellér-Hann, Cristina Cesàro, Rachel Harris, Joanne Smith Finley (eds) *Situating The Uyghurs between China and Central Asia*. Aldershot: Ashgate, pp. 165-181.



# BUDDHISME

## INTRODUKTION OG TEKSTER



Et væld af unikke billeder og mange nyoversatte tekster til brug i det faglige arbejde.

**Buddhisme** er øvelsesbaseret og opfordrer eleverne til selvstændigt at gå på opdagelse i buddhismens univers.

Læseren bliver introduceret til buddhismens historiske udvikling, udbredelse og centrale forestillinger.

Der sættes spot på praksis, ritualer og buddhismens mangfoldighed ved at fokusere på buddhismen i forskellige lande.

Bogen lægger bl.a. op til fordybelse i billedernes betydning i den buddhistiske praksis.

*Anders Nielsen*

**iBog®** [buddhisme.systime.dk](http://buddhisme.systime.dk)

Licenser fra 25 kr.

**Bog** 254 sider | kr. 225,-



# Dynamikker og revitalisering af islamisk civilisation i den malajiske verden

---



Af Alexander Horstmann

*Alexander Horstmann er lektor i moderne Sydøstasiestudier ved Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns universitet. Han er uddannet politisk antropolog og interesserer sig for religion og politik, for Theravada buddhisme og islam, organiseret vold, multikultur og menneskerettigheder. Hans forskning fokuserer på grænselandet mellem Thailand, Myanmar, og det sydvestlige Kina samt mødet med*

*kultur og samfund i nutidens Sydøstasien. Senest har han sammen med Jin-heon Jung udgivet "Building Noah's Ark: Migrants, Refugees and Religious Communities." New York: Palgrave 2015.*

*Artiklen er oversat af Niels Valdemar Vinding.*

---

Den malajiske verden i Sydøstasien er centralt for den globale islam.<sup>1</sup> Se blot på Indonesien: Et overvældende flertal på 88% af en befolkning på 205 millioner mennesker bosiddende på 17.000 øer, er muslimer. Islam kom til Sumatra i Indonesien allerede i det 13. århundrede, og sultanatet i Patani i det nuværende sydlige Thailand var en af de første steder, hvor muslimske handlende og missionærer landede fra det sydlige Indien, fra Persien og fra Mellemøsten. I kolonitiden fra det 16. til det 20. århundrede udviklede Malaccas gader og handelshavnene i Penang, Malacca og Singapore sig til at være udgangspunktet for nogle af verdens travleste maritime handelsruter.

Ligeledes udviklede Penang og Singapore sammen med Banda Aceh (*Mekkas veranda*) sig til at være afrejsecenter for dem, der skulle på *hajj* og lære fra Hadrhamaut i Yemen tog dertil, for at formidle og guide den videre rejse på pilgrimsfærden. Ikke desto mindre udviklede det islamiske borgerskab i den malajiske verden et mindreværds-kompleks, og følte at de fremstod uciviliserede og tilbagestående i sammenligning med den islamiske civilisation i den arabiske verden. Det malajiske forsøg på at genfokusere på islam midt i hjertet af den succesfulde tigerøkonomi, er overordnet set et forsøg på at styrke islams position i hele det selvsikre og økonomisk frembrusende Asien.<sup>2</sup>

I denne artikel vil jeg først give en historisk skitsering af islams udvikling på i den indonesiske øgruppe, hvor der ikke var egentlige nationer før det 19. århundrede, og vil fokusere på det konstante og indflydelsesrige forhold mellem sufi-ordener og de isla-

miske lærdomscentre, som udviklede sig langs handelsruterne fra Sydøstasien, over Det Indiske Ocean og til Mekka. For det andet, vil jeg give en oversigt over den islamiske revitaliserings forskellige, konkurrerende, og til tider forvirrende, retninger i det moderne Malaysia og Indonesien. I Malaysia foregår islamiseringen velreguleret fra oven. Mens der i Indonesien presses på for en islamisering fra folkelige bevægelser, som enten er inspirerede af nyere sufi-ordener eller motiverede af saudiarabiske penge, hvilket medfører en symbolsk kamp mellem folkeligheden i hverdagsislam og de forskellige autoritære islamiske retninger. De centrale spørgsmål er: Hvem har autoriteten til at definere islamisk kulturel kapital? Og til at bestemme hvordan samfundet bør se ud? Hvor godt hører islam hjemme i Sydøstasien i dag? Hvilke ligheder er der med resten af den islamiske verden? Der argumenteres for at islam har en stærk plads i det offentlige rum i Malaysia og Indonesien og at islam er en del af den komplicerede moderniserings- og integrationsproces som fører Sydøstasien ind i den globale verdensorden.

### Spredningen af islam i den indonesiske øgruppe

Islam i den malajiske verden afløste hinduismen og Mahayana-buddhismen som det herskende religiøse verdensbillede. De islamiske missionærer overtog pladsen fra de hinduistiske præster, brahminerne, som rådgivere for den herskende klasse. Til sultanens palads i centrum af de store byer inviterede man islamiske *hadrami*-gejstlige, som så giftede sig med de lokale kvinder. Det var først meget senere, i det 18. og 19. århundrede, at islam spredte sig til den bredere befolkning i byerne, og længere ude i de fjernere egne spredtes islam ikke meget. På de fjerneste øer boede de protestantiske missionærer, som var ankommet med hollænderne i det 19. århundrede for at udføre deres civilisationsprojekter.

Der var stærke kræfter bag spredningen af islam, og religionen vandt snart en dominerende position. De islamiske mystiske sufi-ordener var stærkt medvirkende til spredningen af islam til den malajiske øgruppe og til eliten blandt malajerne. Konkurrerende sufi-ordener organiserede bedesteder, bygge islamiske skoler, og sendte deres missionærer til både byerne og til de fjernere provinser. Nogle sufi-ordener fulgte en bestemt sheikh og helgen, som på dette tidspunkt vandet frem i Kina, Singapore, Myanmar, Sumatra,

Kortudsnit over den malajiske verden

Kort fra <http://freemaps.no/>







*To religioner i et ritual i Patthalung i det sydlige Thailand, hvor det ses hvordan islam er indarbejdet i de lokale sociale rammer og i den lokale kosmologi. Foto af Alexander Horstmann.*

Malacca og mange andre steder. Disse sufi-ordener var derfor vigtige forbindelsesled der fungerede som sociale netværk og kunne etablere transnationale ruter for folk og for idéer mellem vigtige knudepunkter i Sydøstasien. På den måde var indflydelsesrige sheikher, offentlige intellektuelle, forskellige sufi-helgener og handelsfolk fra Sydøstasien i tæt forbindelse med Persien og den arabiske verden. Derfor centrede islam sig om den islamiske mysticisme og udviklede sig som smuk islamisk poesi, åndelige teknikker og ritualer omkring dyrkelsen af en islamisk helgen, som kunne tilbyde sine medlemmer en mystisk vej til himlen og til Allah. Det betød ikke at disse ordener var løst organiserede eller uden regler. Tværtimod, var de bygget op omkring en stram disciplin, loyalitet og lydighed, hvor shari'a blev forstået som en slags overordnet guide til den omkringliggende verden. De mest videnssøgende blandt indonesiske muslimer kom til Arabien og blev optaget i de indflydelsesrige og bedst kendte sufi-ordener, naqshbandierne, qadiriernes og shattariernes. De blandt de indviede indonesiske lærde, som blev bemyndigede til at lære fra sig, benyttede sig af autoritativ viden i kreativ blanding med javanesiske folketro, hvilket var stærkt medvirkende til at islam kunne rodfæstes i Sydøstasien.<sup>3</sup>

Ved siden af de indflydelsesrige sufi-ordener udvikledes i den arabiske verden en anden slags islam som fokuserede på en bogstavelig læsning af Koranen og profetens *sunnah* i Hadith litteraturen. Denne bevægelse fik sit klareste udtryk i den klan som boede i *Hadramaut*, i det nuværende Yemen. Det var herfra at *Hadrami*-folket rejste

ud for at erobre verden. De var yemenitiske familier, som kunne påberåbe sig slægtsskab med Muhammed, og rejste let over det indiske ocean og var både i forbindelse med de europæiske kolonimagter og med den ulama, som var vokset frem blandt de muslimske intellektuelle i Sydøstasien.<sup>4</sup> Disse islamiske lærde (som blev kaldt *guru'er*) etablerede sig hurtigt som uddannelsesledere og *Hadrami*-familierne blev nogle af de mest indflydelsesrige rådgivere til den politiske elite. Deres mere skriftnære version af islam viste sig at være mere attraktiv for sultanerne. Dermed sikrede sunni'erne hurtigt social, kulturel, og snart også økonomisk kapital, til at dominere islamisk uddannelse og islamisk ret i de store byer. Man må ikke forveksle *Hadrami*-familierne med de konservative og wahhabistiske strømninger som kommer til senere. Tværtimod var de rejsende mellem Asien og Mekka og sikrede sig store rigdomme. De var kreoler (*Mestizo*) for de giftede sig med de lokale kvinder og de beherskede både javisprogene i Indonesien og Malaysia og arabisk. *Hadrami* sheikher var blandt de mest karismatiske, og kunne tiltrække og lede store følgeskarer på det folkerige Java. Mange af følgerne ville, selvom de kom fra den malajiske verden, søge til Mekka for at bruge mange år blandt deres sheikher. Derfor havde *Hadrami* sheikherne også succes som imamer og ledere af moskeer (f.eks. Masjid Aceh i Penang), vejledere for pilgrimme og mæcener for forskellige store missionsinitiativer. I deres bevægelse mellem de islamiske verdener i Sydøstasien, Indien og Mellemøsten havde *Hadrami*-familierne naturligt hjemme i hele området og bidrog på den måde væsentligt til islams spredning. Derfor var grænserne mellem de forskellige sufi-ordener og deres økonomiske og sociale indflydelse og *Hadrami*-familiernes borgerskab også til tider meget uklare.

I nyere tid er også de saudiske salafistiske bevægelser kommet til med sin militante og sin strenge fundamentalisme. De står i modsætning til sufierne og var fast besluttede på at undergrave og ødelægge det rituelle, hellige liv som var knyttet til sufi-helgenerne og deres helligsteder. Salafisternes dogmatisme stod som direkte modsætning til den mystiske islam; især var det ritualerne, musikken og poesien, samt bøn ved gravstederne, som salafisterne så som afgudsdyrkelse og kætteri. Salafistiske grupper i Mekka og i Yemen begyndte at ødelægge profetens følgesvendes gravsteder, som var pilgrims mål og en del af sufiernes tilbedelse.<sup>5</sup> Det følger, at den moderne konservatisme, som er så rigt finansierede af oledollars fra golfen og i stigende grad fra Brunei, er noget aldeles nyt, men rivalisering som er mellem den mystiske og den skriftnære tolkning af islam går århundreder tilbage. Selvfølgelig var de tidlige sunni-bevægelser ikke så militante som salafisterne er nu, men deres magtposition i den islamiske verden, især i Mekka, men også i Kairo og Bagdad, havde stor indflydelse på de islamiske bevægelser i den malajiske verden.<sup>6</sup>

De vigtigste afgørende faktorer som førte til en islamisk fornyelse, islamisk reformisme og en genopbygning af islamisk viden i det transnationale rum i netværkene mellem Mellemøsten og Indonesien var, først, sufiordenernes stærke relationer, og dernæst, *Hadrami* familiernes konsolidering som uddannelseseliten, og for det tredje, de lærde fra Java i Mekka og deres tilbagevenden og indflydelse på de indonesiske og malajiske øgrupper. Især lykkedes det sufi-ordenerne at bygge en politisk og økonomisk infra-



*Traditionel begravelse med koranlæsning ved imam i det sydlige Thailand.*

*Foto af Alexander Horstmann.*

struktur i den malajiske verden. I denne infrastruktur kunne lærde, deres tekster og idéer bevæge sig frit, og det var afgørende for at der kunne udvikle sig en rig islamisk offentlighed i Indonesien, i markant modsætning til den konservatisme som voksede frem i den arabiske verden.

De moderne islamiske massebevægelser i Indonesien afspejler denne grundlæggende modsætning. Den traditionalistiske sunni-bevægelse *Nahtlatul Ulama* spejler sig i sufi-ordenernes struktur og de følger derfor sufi-ordenernes praksis og rytmer for bøn. I kontrast hertil står nyere *Mohammadiyah* organisation, fra det 20. århundrede, som ser sig selv som en moderne bevægelse, og som kobler islam med videnskab og uddannelse og forsøger at rense islam for alle de kætteriske (sandsynligvis hinduistiske) traditioner.<sup>7</sup> Deres islamiske skoler og universiteter er kendt som de mest intellektuelle i Indonesien i dag.

## **Islam i Indonesien i dag**

Selvom islam i Indonesien er kendt som tolerant og synkretistisk, så er de blodige billeder af det radikale *Laskar Jihad*, der i Maluku foretog massakre på kristne og sprængte bomber på Bali, med til at tegne et billede islams ekstreme former, som er svært at forlige med et harmonisk samfund. Islam i Indonesien i dag er meget pluralistisk og

antager mange former, men den tydeligste udvikling er af islam som en politisk faktor og en moralsk autoritet, der i høj grad kobler Sydøstasien med de globale tendenser med i den moderne verden. Eksemplet med de ekstremt voldelige *Laskar Jihad* viser, at muslimer i Indonesien også er modtagelige over for radikalisering, og at der er store spændinger mellem muslimer og kristne, og mellem muslimer og kineserne, hvoraf mange er kristne. Disse spændinger er også anstiftet af politikere og af militæret. I 1990'erne, for eksempel, blev mange kristne kirker brændt ned i Indonesien, efter hadekampagner og anti-kristen propaganda.<sup>8</sup>

Selvom antropologen Clifford Geertz (1926-2006) var berømt for sin kontrastrige sammenligning af islam i Indonesien og Marokko, og hans typologi opdelte muslimer i Indonesien mellem synkretistiske (*traditionalister*) og modernistiske (*santri*) typer<sup>9</sup>, så har det religiøse felt forandret sig markant i Indonesien, som går i en stadig mere reformistisk, modernistisk og i sidste ende konservativ retning. I islams nye konfigurationer opstår mange nye positioner, holdninger og kreative blandinger deraf, som delvist gør Geertz' typologi overflødig. Islam står også stærkere i byerne og er blevet en del af populærkulturen i et offentligt rum, hvor bl.a. bøn bliver mere og mere regelmæssig. Eksplicit politisk støtte, en voksende middelklasse på jagt efter åndelige ressourcer og de moderne, globale netværk af *ulama*, er nogle af de afgørende faktorer der har gjort islam mere nærværende i hverdagslivet.

Politisk set er muslimer i Indonesien organiseret i to konkurrerende og delvist overlappende masseorganisationer, som søger at påvirke alle aspekter af tilværelsen i Indonesien, nemlig *Nahtlatul Ulama* og *Mohammadiyah* organisation. Disse driver deres egne universiteter og skoler, deres egne moskéer og *madrassah'er* (islamske skoler), og deres egne store bønnekredse. Sådanne masseorganisationer har udgangspunkt i meget magtfulde islamiske miljøer, hvor f.eks. Surakarta (også kaldet Solo) i det centrale Java, som er en gammel kongeby og et center for islamisk kultur. Til trods for nye tendenser i retning af liberale reformer, så er det tydeligt at se at mere bogstavelighed i islamisk ret og en mere indflydelsesrig islamisk kulturarv vinder frem. Administrationen på Java har i særdeleshed fremført strammere regler for påklædning og kvinder presses til at tage tørklædet på. I særdeleshed er nye shari'alove blevet fremført lokalt, og kvinder bliver irregulært straffet for bare at bevæge sig ud om aftenen.

Middelklassens nye åndelige behov inspirerer dem til at gå med i nye sociale fromhedsgrupper, bønnekredse og nye kultformer i byerne.<sup>10</sup> Sådanne kulte har de karismatiske sheikher som ledere og samler folk fra alle dele af tilværelsen, statsansatte, undervisere, og professionelle i erhvervslivet, i et fælles engagement om mystisk bøn, chant og sang, og meditation over sufi-mestrenes lære om Guds nærhed. Det står i kontrast til den bogstavtro islam, der vinder frem i provinserne. Muslimer i byen forsøger at være mere og bedre muslimer i en moderne livsstil og kan vælge blandt et stort udvalg af populær islamisk litteratur om islamisk åndelighed og selvdisciplin. Der er mange i den lavere middelklasse der tiltrække af de islamisk bevægelser, som går på tværs af græn-





*Et lokalt kapitel af Tabligh Jama'at, som oprindeligt kommer fra det nordlige Indien.  
Foto af Alexander Horstmann."*

ser og har stor indflydelse ud igennem Sydøstasiens muslimske verden. Det er *da'wah* bevægelser, som proselyterer og som udsender deres kald til bøn for at muslimske trosfæller skal finde vejen tilbage til Gud og aktivt tage del i en mere religiøs og from livsstil, som følger Koranen og profetens *sunnah*.

### **Islam i Malaysia i dag**

I nabolandet Malaysia, er islam blevet en del af statens lovgivning, hvilket har voldsomme implikationer for de religiøse minoriteter, som udfordres på religionsfriheden. At islamisk civilisation har forplantet sig til lovgivningen har gjort, at meget store statsinvesteringer er kommet islam til gode i form af støtte til læring, uddannelse, islamiske tænketanke og civilisationsprojekter, islamiske universiteter og museer. Malaysias tidligere premierminister fra 1981 til 2003, Mahathir bin Mohamad (f. 1925), har forklaret, at han ønsker en moderniseret version af islam, en som løfter de 'tilbagestående' malaysiere og som kan give dem et materielt løft og åndelig trøst. Malaysias regering kobler dermed islamiseringen og materiel velstand, og har endda grundlagt sit eget missionsselskab *Den Malaysiske Islamiske Velfærdsorganisation (PERKIM)* som skal virke blandt kinesere og andre minoriteter. Målet er at etablere islam som en dominerende social kraft i det moderne malaysiske samfund, at etablere et islam med en konkurrencefordel, og skabe et stærkt og velstyret islam, som kan give stabilitet til malaysierne og til islam i Malaysia. På sigt skal det give muslimerne en særlig status og

et særligt privilegium, som kan gøre Malaysia til et centrum for islamisk tænkning, som islamiserer viden og økonomi i Malaysia, og som kan være en autoritativ stemme i den islamiske verden. Det gøres ved at marginalisere det folkelige islam og sufi-ordenerne i Malaysia og ved at håndhæve shari'a i landsområderne og landsbyerne. Samtidig sætter det malaysiernes religionsfrihed på spil, som ikke er frie til at vælge deres egen religion. Stramningerne af religionsfriheden og presset på kvinder for at ikklæde sig tørklædet og underlægge sig mændenes krav, har fået den højtprofilerede NGO "*Sisters in Islam*" og andre muslimske kvinde NGO'er til at modsætte sig og til at udvikle deres egen kønsbaserede tolkning af islamisk ret.<sup>11</sup> Til sammenligning i Indonesien bliver islam også brugt til sikre et disciplineret, lydigt og føjeligt samfund blandt den voksende malaysiske privatsektor. Rudnyckij kalder de islamiske prædikanters professionstræning for "produktion af føjelige kroppe (2013)".<sup>12</sup>

I Malaysia har *da'wah* bevægelserne fået støtte fra universiteterne, især fra naturvidenskab og ingeniørvidenskab. Disse *da'wah* græsrodsorganisationer er blevet stærke spillere i Malaysia og har kunne lægge pres på regeringen for at håndhæve shari'a på lokalt niveau. Resultatet har været en voldsom kampagne for at udrense og forbyde traditionelle islamiske ritualer og for at angribe de traditionelt troende, som dyrker forfædrene. Et sådan stigende pres på de traditionelle ritualer har dog ikke kunnet uddrive dem fra den malajiske verden med sine modstandsdygtige kunstneriske og musikke udtryk, som også har oplevet en genoplivelse. Alligevel har vækkelsesbevægelser, så som den indiske *Tabligh Jama'at* lagt en kæmpe indsats for på græsrodsniveau at samle folk, og frelse deres sjæle i alle dele af den muslimske verden, hvorved det har kunnet skabe nye centre for fællesskab i åben konkurrence med moskeerne.<sup>13</sup> På den anden side, møder de og sufi-prædikanterne, som er uddannede i Egypten og i Golfen, stræk og voldsom modstand fra de traditionelle *ulama* og deres følgere, som oplever at nye strømninger fra den arabiske salafisme eller det egyptiske muslimske broderskab truer deres omdømme, deres praksis og deres privilegier i det muslimske samfund. *Da'wah* bevægelserne står på den måde i konkurrence med de sydøstasiatiske regeringer i kapløbet om, hvem der er mest islamisk og hvem der skal være toneangivende i islamiseringen af samfundet.

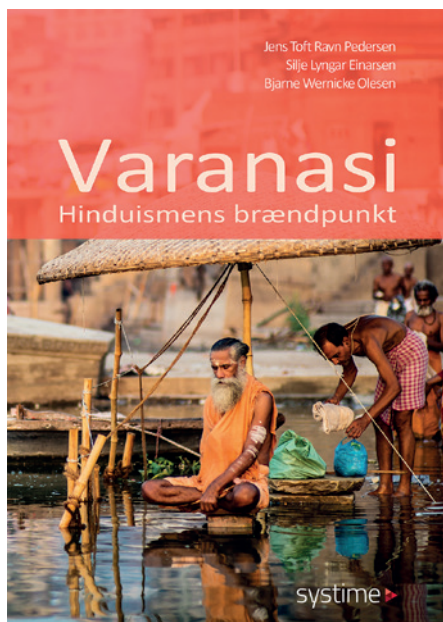
Denne artikel har søgt at vise, hvor vigtigt det er, at forstå den pluralitet som er i de forskellige islamiske kulturer og de dynamikker, der er styrende for forskellige islamiske strømninger i vor tids Sydøstasien. I sit studie af Marokko og Indonesien havde Clifford Geertz bygget sin analyse op om kontrasten mellem to helt forskellige muslimske samfund. I nutidens Indonesien er offentlige islamiske rum derimod tæt knyttet til den globale islam. Den revitalisering af islam som ses i Indonesien og den fremvækst som islam har i regeringen og i det offentlige rum spejler sig i den globale udvikling. De kritikere påpeger at islam stivner, bureaukratiseres og bliver mere konservativt, og som ønsket at genvinde islam fra den salafistiske spændetrøje for at skabe et liberalt og progressivt Indonesien – som f.eks. den indonesiske offentlige intellektuelle Nurcho-lish Madjid – bliver lette mål og anklages for at være kættere og for samfundsundergravende virksomhed (Kersten 2011).<sup>14</sup>

## Noter

- 1 En god introduktion er Federspiel, Howard M. 2007. *Sultans, Shamans & Saints. Islam and Muslims in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 2 Michael Peletz 2002. *Islamic Modern. Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton: Princeton University Press. For et sammenhængende overblik over litteraturen om islamisk videnspolitik, anbefales Horstmann, Alexander 2004. "Mapping the Terrain. Politics and Cultures of Islamization of Knowledge in Malaysia". *Kyoto Review of Southeast Asia*. (Islam in Southeast Asia, No. 5 (March 2004).
- 3 Læs det udmærkede overblik af Bruinessen, Martin van 1994. "The Origins and development of Sufi orders (tarekat) in Southeast Asia, *Studia Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, 1, 1: 1-23.
- 4 For den smukke fortælling om Hadrimi'erne af Engseng Ho: Engseng Ho 2006. *The Graves of Tarim. Geneology and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press.
- 5 Sådan vold imod kulturarv, som kaldes hedensk, kan genses i Talibans og Islamisk Stats ødelæggelser af antikke buddhistiske statuer og af de arkæologiske udgravninger i Irak og Syrien.
- 6 Se Azyumardi Azra's "The Origins of Islamic reformism in Southeast Asia. Leiden, 2004.
- 7 Ud af et større udvalg, se Robert W. Hefner 2000. *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- 8 Norhaidi Hassan 2002. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press (SEAP).
- 9 Clifford Geertz 1968. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- 10 Se Martin van Bruinessen and Julia Day Howell eds. 2007. *Sufism and the Modern in Islam*. London: I.B. Tauris.
- 11 Dewi Candraningrum beskriver i en præsentation på bogmessen i Frankfurt det pres og den vold som rammer kvinder, der fremstår uden tørklæde på sociale medier, og som udøves af både mænd og kvinder, der skriver hadefulde kommentarer, eller ligefrem overfalder kvinder, der har kærester eller sex før ægteskabet.
- 12 For et overblik over årsagerne til revitaliseringen, se Thomas Reuter and Alexander Horstmann 2013. *Faith in the Future. Understanding the Revitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia*. Leiden: Brill.
- 13 Se casestudiet af Farish A. Noor 2012. *Islam on the Move. The Tablighi Jama'at in Southeast Asia*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- 14 Carol Kersten 2011. *Cosmopolitans and Heretics. New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*. London: Hurst

# Varanasi

## Hinduismens brændpunkt



Med udgangspunkt i hinduismens hellige by Varanasi giver bogen en både bred og grundig introduktion til hinduismens mangfoldighed.

Udgivelsen tager hinduismens farverigdom alvorligt, og derfor er billedsiden opprioriteret med en række unikke billeder fra hinduismens praksisformer.

Fremstillingen, teksterne og billedudvalget bygger på forfatternes gentagne ophold i Varanasi og Sydasien. Derfor indeholder udgivelsen en lang række unikke billeder samt nyoversatte tekster, der både stammer fra feltarbejde i byen og forskningsprojekter i klassiske sanskrittekster.

*Jens Toft Ravn Pedersen, Silje Lyngar Einarsen og Bjarne Wernicke Olesen*

**iBog®** [varanasi.systeme.dk](http://varanasi.systeme.dk)

Licenser fra 25 kr.

**Bog** 254 sider | kr. 225,-



Se priser og licenser på [shop.systeme.dk](http://shop.systeme.dk)

Læs [systeme.dk](http://systeme.dk) | Ring 70 12 11 00 | Skriv [systeme@systeme.dk](mailto:systeme@systeme.dk) | Deltag [lab.systeme.dk](http://lab.systeme.dk)

**systeme**   
bedre læring



# Shi'a-islam og det politiske system i Iran

---



Af Claus Valling Pedersen

*Claus Valling Pedersen, lektor i Persisk, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.*

*Claus Valling Pedersen er specialiseret i moderne persisk sprog og litteratur. Herudover har han også beskæftiget sig med politiske og religiøse forhold i det moderne Iran, og han er regelmæssigt kommentator til udviklingen i Den Islamiske Republik Iran i TV, radio og aviser.*

---

## Introduktion

I Politiken kunne man d. 14. oktober 2015 læse følgende overskrift: "Vogternes Råd godkender iransk atomaftale - Atomaftale afventer ayatollah Khameneis godkendelse, inden Iran begynder at lukke dele af landets atomprogram".<sup>1</sup> Og d. 21. oktober kunne CNN, som nogle af de første bringe nyheden om, at "Iran's Supreme Leader approves nuclear deal -- with conditions".<sup>2</sup> Den almindeligt informerede læser af disse nyheder har sandsynligvis undret sig over de citerede overskrifter. Havde den iranske præsident Hassan Rohani, som blev valgt i sommeren 2013, ikke gennem sit forhandlingsteam ledet af udenrigsminister Mohammad Javad Zarif gennemført mere end et års hårde, lange og seje forhandlinger med USA, England, Frankrig, Tyskland, Rusland og Kina, hvor en aftale om Irans atomprogram var blevet aftalt? Så hvorfor skulle andre instanser end den siddende regering i Iran godkende aftalen? Parlamentet skulle sige ja, men et parlamentarisk flertal bag vigtige beslutninger for et land er almindeligt, men parlamentet havde allerede anerkendt aftalen.<sup>3</sup>

Det iranske politiske system er imidlertid ikke et helt almindeligt parlamentarisk system, og den gængse betegnelse for systemet i de danske medier, "præstestyret", er heller ikke særlig præcist. En mere nøjagtig beskrivelse af den særlige iranske parlamentarisme og et svar på spørgsmålet om, hvorfor andre instanser end parlament og regering skal godkende vigtige aftaler indgået af Iran, må tage udgangspunkt i den iranske statsreligion, tolv-shiismen, og dennes særlige indflydelse på grundloven, som den blev udformet efter revolutionen i 1979 og dannelsen af Den Islamiske Republik Iran, der er den officielle betegnelse for det land, vi normalt bare kalder for Iran. De følgende sider er en beskrivelse af tolv-shiismen og dens relation til de politiske forhold i Iran i dag.

## Tolver-shiismen

Tolver-shiismen adskiller sig fra sunni-islam på nogle punkter, hvoraf den vigtigste er tolv-shiitternes tro på imamatet. Sidstnævnte tager sit udgangspunkt i et magtpolitisk opgør efter profeten Mohammads død i 632, hvor tolv-shiitterne mener, at profetens fætter og svigersøn, 'Ali, skulle have overtaget lederskabet af det islamiske trossamfund. Dette skete ikke, da kredsen omkring profeten pegede på tre andre ledere, Abu Bakr, 'Umar og 'Uthman, før det blev 'Alis tur. 'Ali blev dræbt i 661, og herefter burde, ifølge tolv-shiitterne, hans to sønner, Hasan og Hossein, have efterfulgt 'Ali som islams leder, og efter disse skulle efterkommerne af 'Alis familie, i lige familielinje fra far til søn have indtaget lederskabet til og med den tolvte i denne linje, de tolv imamer.

En imam er i tolv-shiismen en skikkelse, der har særlige gaver. Som den første, Imam 'Ali, besidder han ud over slægtskabet med profeten et særligt kendskab til den islamiske tro. Han besidder en særlig viden om det indre budskab i Koranen og religiøs lov, *shari'a*, og han kan derfor fortolke og udlægge troen og troens leveregler på en måde, som ingen almindelige troende muslimer kan. Dette begrundes sig først og fremmest i, at de tolv imamer er i familie med profeten og derfor har kendskab til islams grundlæggers egentlige mening med troen. Imamerne har også været tillagt overmenneskelige egenskaber, så som viden om fremtiden, kendskab til dyrenes sprog, helende kræfter, mm.

Den tolvte imam, kaldet al-Mahdi, frelseren, gik i skjul (også kaldet okkultation, persisk/arabisk *ghaybat*) omkring år 873 for at redde det shiitiske lederskab og den shiitiske tro fra majoritetsreligionen sunni-islams repræsentanter, det abbasidiske kalifat. Dette skjul befinder sig i en anden dimension, over vores almindelige verden, og herfra skal han vende tilbage til Jorden, når Allah vil det, og genoprette orden og retfærdighed. Dette er meget lig den rolle, kristendommen giver Jesus som den endelige frelser og genopretter af Paradis på jord. Den tolv-shiitiske doktrin lå først færdig omkring år 1000, og det må siges, at doktrinen efterlod tolv-shiitterne med et problem. Hvem skulle, i Imamens fravær, være autoriteten i forbindelse med forståelse af Koranen og udlæggelse af religiøs lov? Hvem skulle lede de tolvshiitiske grupperinger spredt tyndt ud over Mellemøsten, når nu den eneste legitime hersker var i

### Kortudsnit Iran

Kort fra <http://freemaps.no/>



okkultation? Hvem skulle man betale skat til (tolver-shiitter giver både almissen (*zakât*) i moskeen og betaler en slags tiende (*khoms*) til herskeren)? Og i hvis navn skulle den vigtige fredagsbøn afholdes, og hvem havde ret til at lede den? Denne uholdbare situation eksisterede i mange århundreder, hvor de tolvershiiitiske religiøse lærde (kaldet både '*olamâ*', flertal af '*âlem*', og '*foqahâ*', flertal af '*faqih*') diskuterede forholdet og ofte var indbyrdes uenige om det. Puristerne eller traditionalisterne, den ene yderlighed, mente, at man skulle vente på, at Imamen vendte tilbage fra okkultationen, mens reformisterne, den modsatte yderlighed, holdt på, at de religiøse lærde skulle overtage Imamens funktioner.

I 1501 erobrede safaviderne Iran, og ud over erobringen blev landet gjort tolvershiiitisk. Iran havde indtil da ligesom resten af Mellemøsten været et overvejende sunnimuslimsk, men i løbet af de cirka 200 år - frem til 1722 - safaviderne regerede over Iran, blev den iranske befolkning frivilligt eller tvunget omvendt til tolvershiiismen. Denne "shiitisering" af Iran hjalp efter al sandsynlighed den reformistiske del af '*olamâ*' til at gå af med sejren. Både de religiøse centre i Iran og uden for, først og fremmest Najaf og Karbala (i det nuværende Irak), bekendte sig fra cirka år 1800 til den udlægning af den tolvershiiitiske doktrin, hvor '*olamâ*' havde overtaget de fleste af Imamens funktioner: fortolkning af Koran og religiøs lov, ledelse af fredagsbønnen (der ofte blev holdt i både den tolvte imams og den verdslige herskers navn) samt modtagelse af '*khoms*'-skatten. Det sidste var og er ikke uvæsentligt, da skatten – og der er tale om meget store beløb – betalt af alle tolvershiiitisk muslimer gør de religiøse ledere økonomisk uafhængige af verdslige herskere og muliggør opretholdelse af religiøse centre og netværk mulig. I løbet af 1800-tallet udvikledes også de titler i det tolvershiiitiske ledelseshierarki, som vi kender i dag: '*Marjâ' al-taqlid*', den der bør efterfølges (og betales religiøs skat til); '*Âyatollâh (ol-ozmâ)*', (stor)ayatollah; '*Hojjat-ol-eslâm*'.<sup>4</sup>

## Ruhollah Khomeini og tolvershiiismen som politiske program

Som det måske bemærkedes i ovenstående, gjorde tolvershiiitiske '*olamâ*' ikke krav på den tolvte imams verdslige herskerrolle. Tværtimod advarede religiøse ledere mod dette op gennem 1800-tallet, og eksempelvis fulgte den ledende storayatollah Borujerdi (1875-1961) den politik og havde den overbevisning, at religiøse ledere ikke skulle involvere sig aktivt i (magt)politik, uanset at Iran på det tidspunkt regeredes enevældigt af Pahlavi-shahen Mohammad-Reza (1919-1980), der forsøgte at sekularisere og vestliggøre det iranske samfund. Netop dette sidste reagerede ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) imod efter Borujerdis død.

I eksil i den hellige by Najaf, hvor Imam 'Ali er begravet, udviklede Khomeini såvel sin tolkning af den tolvershiiitiske doktrin som et politisk program. Han gjorde op med tanken om, at de religiøse ledere ikke kunne overtage den sidste af Imamens funktioner, udøvelsen af den verdslige magt. I en række forelæsninger i perioden 1970-71, der senere blev samlet i en bog, "*Islamisk styre*" (*Hokumat-e eslâmi*) stiller Khomeini en række doktrinære og politiske retoriske spørgsmål, hvoraf nogle er de følgende: Hvor længe skal iranerne

finde sig i, at en despotisk og ugudelig shah, godt hjulpet af fremmede magter, især USA, udsuger landet for al værdi, inklusive olien? Skal vi vente på, at den tolvte imam kommer tilbage om måske tusinde år og udfrier os fra despotiet og uretfærdigheden? Skal de religiøse ledere blot holde sig til moskéerne og beskæftige sig med trivielle rituelle sager? Tror man virkelig, at de millioner, der bliver betalt i religiøs skat, blot skal gå til opretholdelse af religionen og dens institutioner? Khomeini svarede selv på disse spørgsmål i sine forelæsninger: Nej, vi skal ikke vente i tusinde år. De religiøse ledere skal forlade moskéerne og involvere sig i politik og samfund, ellers svigter de Irans troende befolkning. Og alle de mange skattepenge skal naturligvis gå til en finansiering af et islamisk styre og en islamisk stat, hvor den islamiske lærde, *faqih*en, der både er ekspert i samfundets fundament, loven, og vidende om samfundet, skal påtage sig lederskabet af staten.

Khomeini beskrev ikke i detaljer, hvorledes statsbygningen og det politiske system i den islamiske stat skulle se ud. Men hans tanker, der senere er blevet kendt som det politiske system *velâyat-e faqih*, "den juridiske eksperts formynderskab," blev basis for den "halvt sekulære" grundlov, der blev skrevet og vedtaget ved en folkeafstemning i Iran i 1979 umiddelbart efter revolutionen, og som blev revideret i 1989 umiddelbart efter Khomeinis død. Grundloven i Den Islamiske Republik Iran må siges at være legitimeret af og hvile på to forskellige principper: Et religiøst princip og et parlamentarisk.

Det religiøse princip stammer fra en tolkning, Khomeinis og senere også andres, af tolvshiismens imamat og den religiøse eksperts plads i forhold til dette. Den øverste leder i Den Islamiske republik Iran, først Khomeini og nu Ali Khamene'i (f. 1939) har den absolutte autoritet i kraft af at være den tolvte imams stedfortræder på jorden indtil sidstnævntes tilbagekomst. Derfor står der også på nogle af udgaverne af Khomeinis bogværk "Islamisk styre", *nâ'eb-e Emâm*, der netop betyder "Imamens stedfortræder" eller "Imamens repræsentant" ud for forfatternavnet *âyatollâh ol-ozmâ* Ruhollah Khomeini. Under den øverste leder er der endvidere en række rådgivende instanser, der regulerer den anden halvdel af styreformen.

Det andet princip er det parlamentariske, en folkelig legitimering af den siddende præsident og det iranske parlament, i daglig tale kaldet *Majles* ("forsamling").<sup>5</sup> Der er almindelige folkevalg hvert fjerde år til både præsidentembedet og parlamentet, dog således at de to valg ligger forskudt i forhold til hinanden. Præsidenten kan som i USA kun vælges to gange, altså med en maksimum regeringstid på otte år.

De to principper går ikke særlig godt sammen, for at sige det mildt, hvis man tager almindelige parlamentariske briller på. For det første er den politiske og åndelige leder, *vali faqih*en, øverste chef for det politiske, retslige og militære system såvel som for den statslige presse. Han – og ligesom præsidenten og ministrene kan det kun være en mand – skal godkende den valgte præsident og kan gribe ind overalt i det politiske system, hvor der efter hans vurdering er parlamentarisk uløselige problemer. Derudover har han til sin disposition flere råd, der griber ind i den parlamentariske del af det politiske system. Her skal kun omtales to af rådene. De øvrige kan ses på næste sides grafiske fremstilling af Irans politiske system.

## Det politiske system i Iran kaldet *velyât-e faqih*, den retslærdes formynderskab



Rouhani



Khamene'i

*Vali faqih* (juristen ud i religiøs lov som øverste leder på vegne af d. 12. imam)

### **Ayatollah Khamene'i**

- Supervisere hele det politiske liv, giver retningslinjer og løser problemer, der er parlamentarisk uløselige
- Udpeger som øverste myndighed lederne af militæret, politiet, domstolene og TV/radio
- Skal godkende præsidenten
- Udpeger de 6 medlemmer af Vogternes Råd og stiller en gruppe af andre jurister til rådighed, hvoraf parlamentet kan vælge de øvrige 6 medlemmer af Vogternes Råd
- Udpeger/godkender medlemmerne af Hensigtsmæssighedsrådet og lederen af Sikkerhedsrådet



### **Præsident Hassan Rouhani**

Folkevalgt, lovgivende, sammensætter et ministerkabinet

### **Vogternes Råd**

Skal godkende alle nye love  
Skal godkende præsident-, parlaments- og Ekspertårskandidater

### **Ministerkabinetet**

Skal godkendes af parlamentet

### **Det Øverste Nationale Sikkerhedsråd**

Udenrigspolitikken fastlægges her

### **Parlamentet (*majles*)**

Folkevalgt, lovgivende, skal godkende ministrene, vælger 6 medlemmer af Vogternes Råd

### **Hensigtsmæssighedsrådet**

Evaluerer det politiske system  
Løser konflikter mellem Vogternes Råd og parlamentet mm.



### **Ekspertårdet (religiøse lærde)**

Folkevalgt, vælger næste *Vali faqih*

### **Det iranske folk**

Vælger præsident hver fjerde år, parlamentsmedlemmer hver fjerde år samt medlemmer af Ekspertårdet hver ottende år

## Det politiske system i Iran

Vogternes Råd kan roligt siges at være det redskab, der sikrer den øverste leders kontrol med den parlamentariske del af systemet. Rådet består af seks jurister ud i religionen udpeget af lederen selv samt seks andre jurister, der vælges af parlamentet, men ud af en gruppe af jurister som lederens højesteretspræsident stiller til rådighed for parlamentariskernes valg. Ud over dette sikres kontrollen med de folkevalgte parlamentarikere ved, at Vogternes Råd godkender hver enkelt kandidat til præsident- og parlamentsvalg samt til valget af medlemmer af Ekspertrådet. Endelig skal Vogternes Råd godkende og bevidne, at alle nye love, der kommer fra præsidenten, ministerkabinetet og parlamentet, er i overensstemmelse med religiøs lov og Irans grundlov. Som det ses kan Vogternes Råd derfor sikre, 1) at ingen folkevalgte er illoyale overfor lederen eller systemet, samt 2) agere stopklods for enhver lov, der kan ses som en trussel på *velâyat-e faqih*-systemet.

Udenrigspolitikken tilrettelægges og bestemmes i Det Øverste Nationale Sikkerhedsråd og ikke af præsident og udenrigsminister, skønt de dog sidder med i rådet, præsidenten som leder af Sikkerhedsrådet. Eller som det hedder i den engelske oversættelse af Den Islamiske Republik Irans grundlov, § 177: "Determining the defence and national security policies within the framework of general policies determined by the Leader." Derfor gælder det især udenrigspolitikken, der har sit særskilte øverste-leder-kontrollerede råd, at denne er unddraget de folkevalgte politikeres indflydelse.

Som det ses af ovenstående gennemgang af Den Islamiske Republik Irans politiske system, findes der en almindelig parlamentarisk del, der udgøres af folkevalgte politiske repræsentanter, fra præsident til menigt parlamentsmedlem. Men den parlamentariske del er kapslet ind af den magtstruktur, der udgår fra den øverste åndelige og folkelige leder, for nuværende ayatollah Ali Khamenei. Ud fra *velâyat-e faqih*-systemets logik er der derfor heller intet overraskende i, at love og vigtige beslutninger, som for eksempel atomkraft-aftalen indgået mellem Den Islamiske Republik Iran og det internationale samfund, forhandlet færdig af udenrigsminister Zarif og hans stab, først får endelig gyldighed, når de egentlige magthavere har nikket ja til aftalen. Ingen vigtige politiske beslutninger bliver taget i Iran, uden at den øverste leder, *vali faqih*en, og Vogternes Råd har godkendt disse.

## Noter

- 1 <http://politiken.dk/udland/ECE2885744/vogternes-raad-godkender-iransk-atomaftale/>
- 2 <http://edition.cnn.com/2015/10/21/middleeast/iran-nuclear-deal/>
- 3 <http://www.theguardian.com/world/2015/oct/13/iranian-parliament-passes-bill-approving-nuclear-deal>
- 4 Førstnævnte er betegnelsen på superprofessorerne inden for religiøs lov, eksempelvis den nuværende religiøse leder i Irak, Sistani, og lederen af den iranske revolution, Khomeini; *âyatollâh* betyder Allahs tegn, og er den nuværende øverste leder i Iran Khâmenei's titel, en slags professor i religiøs lov; mens *hojjat-ol-eslâm* betyder islams bevis og betegner en slags lektor i religiøs lov. Nuværende præsident Rouhani er *hojjat-ol-eslâm*.
- 5 Læg dog mærke til, at parlamentets fulde navn er *Majles-e showrâ-ye eslâmi*, der betyder "den islamiske rådgivende forsamling"; et navn der antyder, at parlamentet ikke har fuld beslutningsret.

# Bag om konflikternes paradigme: Muslimer og kristne i Etiopien og Eritrea

---



Af Alessandro Gori

*Alessandro Gori er lektor i Arabisk sprog og litteratur ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns Universitet. Han forsker i de litterære traditioner, der er blandt muslimerne på Afrikas Horn, og leder forskningsprojektet Islam in the Horn of Africa: a Comparative Literary Approach, som er støttet af European Research Council. Senest har han udgivet The Ethiopian Islamic Tradition, sammen med*

*Anne Regourd, Jeremy Brown, and Steve Delamarter, Eugene, OR, Pickwick Publication, 2014 (Ethiopic Manuscripts, Texts, and Studies 20) og artiklen "Between Manuscripts and Books: Islamic Printing in Ethiopia," i C. Davis, D. Johnson (eds.), The Book in Africa. Critical Debates, Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan, 2015, 65-82 (New Directions in Book History).*

*Artiklen er oversat af Niels Valdemar Vinding.*

---

Etiopien og Eritrea har begge en ganske særlig geografisk og kulturel placering, hvor både kristendom og islam har spillet centrale roller siden senantikken. Man kan med rimelighed argumentere, at få andre regioner i verden har et lignende udgangspunkt som Etiopien og Eritrea. Et område hvor kristendommen blev introduceret i første halvdel af det fjerde århundrede, og hvor islam ankom allerede fra religionens tidligste

---

## **Etiopiens Føderale Demokratiske Republik**

Areal: 1,104,300 km<sup>2</sup>

Anslået befolkning: 100 millioner

Officielt folketal fra 2007: 73.750.932

BNP per indbygger: \$570 (4.000 Dkr)

Hovedstad: Addis Ababa 3.273.000

Andre større byer: Adama (Nazret), Gondar, Mekele, Dire Dawa, Jimma, og Harar.

## **Staten Eritrea**

De jure anerkendt 24. maj 1993

Areal: 117,600 km<sup>2</sup>

Anslået befolkning, 2014: 6.380.803

BNP per indbygger: \$590 (4.120 Dkr)

Hovedstad: Asmara

Andre større byer: Keren, Massawa, Assab

---

begyndelse, før den store *hijra* til Medina i 622 e.v.t., da muslimerne blot var en lille minoritet i Mekka.

## Udvandringen til Abessinien

Der findes en meget sigende historie om de første muslimers ankomst til det etiopiske højland. Ifølge Muhammeds biografi, den såkaldte *Sirat Rusul Allah*, som går tilbage til den muslimske historiker Ibn Ishaq (død 767 e.v.t.), så foreslog Muhammed i 615 e.v.t. at nogle af hans følgere skulle migrere til Etiopien (Arabisk: *al-Habasha*, "Abessinien"), hvor der herskede en retfærdig kristen konge, for dér at undslippe forfølgelserne under de hedenske indbyggere i Mekka. Det er den begivenhed som kaldes den første hijra, eller hijraen til *al-Habasha*, eller udvandringen til Abessinien. De muslimske flygtninge blev varmt modtaget af den etiopiske konge, som bar kongetitlen "Najashi" (etiopisk: "negus") og som kaldes Ashama b. Abjar i de arabiske kilder. Han beskyttede muslimerne fra de mekkanske polyteister, som forsøgte at få muslimerne udleveret tilbage til Arabien, og han gav dem friheden til at praktisere deres islam. Han diskuterede også de påtrængende religiøse spørgsmål med flygtningegruppens leder, profetens fætter Ja'far b. Abi Talib, og fik et førstehåndsindtryk af den nye religion. Muslimsk historieskrivning fortæller yderligere om, hvordan Najashi endte med at tilslutte sig den nye religion og udvekslede breve og gaver med profeten, som senere bad for ham, da han lærte om kongens død. Det er ikke let at vurdere den historiske troværdighed i denne fortælling, og det er umuligt at verificere om islam faktisk spredte sig i Etiopien fra hoffet omkring Najashi, eller om den etiopiske konge selv var blandt de første konvertitter.

Ikke desto mindre har historien været i omløb blandt både muslimer og kristne i regionen, og det blev en slags bredere grundlæggelsesmyte for det gensidige forhold de to religiøse grupper imellem. I den kristne diskurs om fortællingen afvises det naturligvis, at den etiopiske konge skulle have konverteret til islam og selve hijraen til *al-Habasha* vidner om, at muslimerne i udgangspunktet er fremmede elementer i deres land. Muslimerne er i den optik et fremmed folk, som nyder velvillig tolerance i den (kristne) stat, så længe de vedkender sig deres underlegne status og ikke prøver at spille en mere fremtrædende rolle i politisk, kulturel, religiøs eller økonomisk forstand. Omvendt bru-

### Kortudsnit Etiopien og Eritrea

Kort fra <http://freemaps.no/>







*Najashis heligdom i Wukro, fra Tigray, Nordetiopien. Foto Alessandro Gori.*

ger etiopiske og eritreanske muslimer – og i det hele taget alle muslimer på Afrikas Horn – historien på to måder: 1) overfor deres kristne landsmænd og naboer beviser fortællingen, at islam ikke er noget nyt i regionen, men har en lang lokal historie som berettiger, at islam er en integreret del af samfund og stat, og 2) overfor andre muslimske trosfæller fremhæves det exceptionelle ved nordøstafrikansk islam, at den stammer tilbage til tiden før, der var *Ummah* i Medina, ligesom den giver de lokale muslimer en stolthed over, at være det første trofaste muslimske samfund i hele verden.

### **Imam Ahmads jihad**

Udvandringen til Abessinien og dens enorme myteskabende betydning er ikke den eneste afgørende faktor, der har formet forholdet mellem islam og kristendom i Etiopien og Eritrea. Det særlige ved dette forhold ville være umuligt at forstå uden også at tage højde for den lange og blodige krig, ført imod den kristne stat med imam Ahmad b. Ibrahim al-Ghazi (d. 1543) i spidsen for en større, organiseret muslimsk hær i første halvdel af det femtende århundrede. Denne hellige krig – denne *jihad* – anført af muslimerne i det centraløstlige Etiopien, hvor imamen havde sin hovedstad i byen Harar i det nuværende Østetiopien, brød ind i en århunderterlang historie med både fred og strid, hvor muslimerne og deres mindre lokale etiopiske og eritreanske uafhængige emirater og sultanater stod i forhold til det kristne kongerige oppe i det etiopiske højland. Der var en balance med både gensidig frygt, men også gensidig bekvemmelighed

med international handel og partnerskaber, som havde kendetegnet forholdet mellem islam og kristendom på Afrikas Horn. Denne balance var nu ødelagt. Fra 1527 og indtil 1543 blev det etiopiske højland hærget af den destruktive konflikt, som efterlod det kristne etiopiske kongerige på randen af totalt kollaps. De muslimske styrker, som var støttet af Osmannerriget, blev til sidst bremset ved hjælp af portugisisk militærintervention. Portugiserne lå på dette tidspunkt i åben krig og konkurrerede med Osmannerriget om kontrollen over det Røde Hav.

Imam Ahmads *jihad* havde en voldsom indvirkning på det billede og den forståelse som de kristne i Etiopien og Eritrea havde og stadig har af islam. Krigen forårsagede et traume på den kristne side, som blev bekræftet i deres mistænksomhed over for de snu muslimer, som altid havde ventet på den rette anledning til skade de kristne og deres velvillige stat. Mindet om kirker, der blev ødelagt, klostre, der blev plyndret, manuskripter, der blev brændt, munke og præster, der blev myrdet, stod indprentet i den kollektive hukommelse blandt de kristne samfund i højlandet. Ødelæggelsen forårsaget af den venstrehåndede imam, som Ahmed blev kaldt i Etiopien, står stadig klart for de kristne i Etiopien og Eritrea, og bliver ofte gentaget som en slags skræk og advarsel hver gang sager vedrørende islam og muslimer i regionen debatteres. I modsætning til denne udlægning af historien ser muslimerne på Afrikas Horn imam Ahmad som en slags frihedskæmper, der kæmpede for sine trosfællers rettigheder og forsøgte at samle dem til fælles front under et fælles formål.

Mange forskere ser udvandringen til Abessinien og imam Ahmads *jihad* som de to bedste repræsentationer til at forklare forholdene mellem islam og kristendom i Etiopien. Disse forholds historie kan beskrives som et svingende pendul, der bevæger sig fra et yderpunkt med fredsfyldt sameksistens til et andet med blodig konflikt, og tilbage igen. Som de fleste andre af denne slags generelle fortolkningsparadigmer, forklarer de to fortællinger kun dele af den sandhed, de forsøger at formidle.

Med udgangspunkt præcist i den *jihad*, som Ahmad b. Ibrahim førte mod det kristne kongerige, må det understreges, at en så voldsom konflikt ikke tilfredsstillende kan forklares med, eller reduceres til en intern eller interregional borgerkrig mellem islam og kristendom. Til trods for de ekstremt voldelige træfninger, så virkede krigen også til at bringe samfundene tættere sammen på både den kristne og muslimske side. Som konsekvens af den skiftende krigslykke lokalsamfund til tider levede under en fremmed hersker og måtte tilpasse sig nye vilkår. Nogle konverterede i håb om en fredeligere tilværelse og konverterede kun så længe, det var strengt nødvendigt. Sådanne konvertitter vendte hurtigt tilbage til deres fædres bekendelse, så snart besættelsen var forbi. Sådant midlertidigt skiftet fra en religion til en anden bestemt af den militære situation, som det er bevidnet i både muslimske og kristne lokale skriftlige kilder, er et bemærkelsesværdigt resultat af imam Ahmads *jihad*, og vidner om, hvor fleksible de lokale samfund har været når det gælder religion, og hvor smidigt de har kunnet komme overens med de fremmedes magt, kultur og religion. Der var dem, som flyttede væk på grund af krigen, men de blev også nød til at tilpasse sig et fremmed miljø og fremmede skikke blandt folk, der kunne være lige så farlige som den egentlige fjende, til trods for



*Etiopiske islamiske manuskripter fra Limmu i Vestetiopien. Foto Sara Fani.*

et tilsyneladende trosfællesskab. Blandt befolkningerne i Etiopien og Eritrea udgjorde etniske, konfessionelle, og sproglige forskelle på hver sin måde lige så voldsomme skel som religion.

### Konsekvenserne af imam Ahmads jihad

Således analytisk nuanceret var imam Ahmads krig – sammen med ødelæggelsen og fortvivlelsen – også med til at befordre en bevægelse på tværs af de tilsyneladende dybe etniske og religiøse skel, på en måde som ikke er set før i Afrikas Horns historie.

---

**Den Etiopiske Ortodokse Kirke** (officielt benævnes den Etiopisk-Ortodokse Tewahedokirke, hvor tewahedo refererer til læren om den fuldstændige og naturlige forening mellem Kristi to naturer i ét) er den mest traditionelle kristne trosretning i Etiopien. Det er en ikke-Kalkedonisk kirke, som afviser dogmet om to-naturs-læren i hypostase. Indtil den i 1959 blev selvstændig, var kirken under den Egyptiske Koptiske Kirkes direkte kontrol. Patriarken i Etiopien var ordineret som egyptisk biskop af den koptiske pave i Kairo. Historisk set har forskellige teologiske strømninger trukket den etiopiske kirke i forskellige retninger, og især har forholdet til de katolske og protestantiske kirker i været anstrengt.

---

Dette må have været befordrende for trosfællesskaber på tværs af lokalsamfund og grupper, som ellers ville have været fuldstændigt fremmede for hinanden. Et eksempel er Oromofolkets genbosættelse og ekspansion, som radikalt forandrede det sproglige, kulturelle og etniske landskab på Afrikas Horn, og som måske er den mest markante afvirkning af imam Ahmads jihad.

Dertil kommer, at det Osmanniske riges direkte involvering og militære støtte til imams side og portugisernes støtte til den kristne etiopiske stat, åbnede Etiopien for den bredere omverden. Dermed blev hele regionen åbnet for de globale politiske og militære kampe. På grund af dette geopolitiske skift, måtte både de kristne og de muslimske samfund forholde sig til nye, fælles udfordringer og problemer.

I efterdønningerne af muslimernes sejr stod den kristne stat over for et stort dilemma. De portugisiske allierede lagde ikke skjul på deres ambitioner om at etablere sig i Etiopien, som for dem udgjorde et strategisk nøglepunkt i kontrollen med handelsruterne mellem Det Røde Hav og Det Indiske Ocean. Derfor begyndte Portugal at sende håndværkere, tekniske rådgivere og andre specialister til Etiopien, og med dem kom også præster og missionærer til dette 'broderland' for at konvertere de lokale kristne fra ortodoksi til katolicismen.

Det lykkedes portugisiske jesuitter at få adgang til det kongelige hof og med at tiden konvertere kongen til katolicismen. De katolske missionærer mente ikke, at de ortodokse var rigtige kristne og forsøgte at gendøbe dem. Den etiopiske kirke reagerede på det kraftigste imod dette og fandt støtte i blandt almindelige ortodokse troende, som var forargede over den nedladende attitude som missionærerne lagde for dagen og var chokerede over kongens forræderi. På den måde blev Etiopien kastet ud i en århundrede lang krise, fra midten af det sekstende til midten af det syttende århundrede, som endnu en gang truede med at knuse det etiopiske kongerige. Til sidst vandt ortodoksien dog og blev genindsat, mens alle de katolske missionærer blev udvist fra landet i 1632-33. Etiopien havde mistet en magtfuld allieret og måtte se sig om efter andre udenlandske støtter for at holde de osmanniske ambitioner i Det Røde Hav i skak. Ikke uventet måtte den etiopiske konge, Fasiladas (Basil), som havde genetableret ortodoksien, begynde at forhandle med den zaydisk – og dermed femmer-shiitiske – imam i Yemen, som kongen mente kunne være en trofast allieret i den fælles kamp i mod osmanniske og vestlige fjender, og man udvekslede diplomater og ambassader de to lande imellem. Selvom det er sandt, at det ikke rigtigt kastede noget håndgribeligt af sig, så vidner det alligevel om den gensidige respekt mellem det shiitiske Yemen og den kristne Etiopien.

## Den videre, moderne historie

Hvis vi fortsætter med at kigge op igennem historien og følger de udviklinger i forholdene mellem muslimer og kristne i Etiopien og Eritrea, så bliver det desto tydeligere at paradigmet mellem konflikt og sameksistens kun delvist kan forklare, hvad der foregår.

I det etiopiske højland levede muslimske grupper fortsat i spredte lokalsamfund inde i det bredere, kulturkristne samfund, under den kristne stats kontrol. Fra og med første halvdel af det attende århundrede mistede den centrale kristne stat stadig mere og mere af sin magt til fordel for de lokale herskere. Denne svækkelse af staten afstedkom at mindre regionale muslimske dynastier kunne vokse frem og spille en mere direkte rolle i det politiske spil. På den måde var de med til at udfordre den kristne konges autoritet og indgik med tiden direkte i kampe og konflikter mellem kristne og muslimske krigsherrer. Kongens hof faldt i armene på skiftende magtfulde familiers politiske kontrol og muslimske slægter kunne da også sætte sig i centrale embeder i den kristne stats administration. Muslimske købmænd udgjorde et bindeled mellem det etiopiske bagland og det Røde Hav og det Indiske Ocean og holdt på den måde landet i forbindelse med de vigtige markeder i Mellemøsten, Yemen, Egypten og Indien. Al den kristne etiopiske stats import og eksport blev udført af de muslimske karavanehandlere, som kunne sikre hoffet pæne indtægter og forbedrede landets infrastruktur og tekniske formåen. Der var selvfølgelig spændinger, men muslimerne var accepterede så længe de var underlagt de kristne eller så længe muslimerne kunne sikre at de blev tolereret i de kristne ortodokse magtcentre.

Ikke desto mindre var det kendetegnende for det politiske landskab i Etiopien og Eritrea op til midten af det nittende århundrede, at der var en ekstrem fragmentering blandt kristne og muslimske lokale herskere, og strid og rivalisering var et altid nærværende træk ved hvad, der må anses for en fortsat ulmende krig. En sådan lokalisme kom ofte til udtryk igennem religiøse udtryk; ikke kun muslimer imod kristne, men også inden for de to religioner. Konkurrerende religiøse bevægelser, teologiske strømninger og skoler af fortolkninger voksede frem både blandt muslimer og kristne, men altid i lyset af de lokale interesser og ambitioner.

Fra 1855 til 1930 ændredes situationen markant. De traditionelle magtstrukturer og – udtryk blev aldeles revolutioneret i det som skulle føre frem til det moderne Etiopiens fødsel. De kristne konger, som ønskede at genvinde det nærmest mytiske ved kongemagten, var drevet af en stærkt centraliserende kraft. Alle kræfter og interesser der trak i andre retninger blev på voldelig vis undervunget, og lokale herskere – både kristne og muslimer – blev knust og deres politiske magtbaser udslettet. Oprettelsen af et centralt administrativt magtapparat med dertilhørende statskontrol over handels- og kommunikationsinfrastruktur samt et moderne uddannelsessystem – alle de elementer som karakteriserer en moderne nationalstat – blev til virkelighed i Etiopien på ganske kort tid. Prisen for denne modernisering og centralisering var at næsten alle lokale særtræk forsvandt til fordel for et forenet statsapparat og -bureaukrati. Den ideologiske legitimering for denne moderne stat blev hentet i den ortodokse kristendom, som var blevet kundgjort af kongen selv i dennes kapacitet som rex og pontifex – konge og pave – for de etiopiske kristne. Muslimer blev tvunget til at konvertere eller skjule deres tro og deres religiøse praksis. Kristne blev tvunget til at vedkende sig den



---

**De italienske kolonidrømme** udfoldes for alvor da Italien i 1890 erklærede Eritrea for koloni. I forsøget på at udvide sin indflydelse sydover blev italienerne besejret af etiopierne i 1896 i slaget ved Adua. Den 3. oktober 1935 angreb det fascistiske Italien igen Etiopien fra nord og øst, hvor Somalia i mellemtiden var blevet en italiensk koloni i 1908, og den 5. maj 1936 gik de italienske tropper ind i Addis Ababa. Hele Afrikas Horn, med undtagelse af Djibouti og det britiske Somaliland, blev organiseret som italiensk koloni under navnet Italiensk Østafrika. Denne kejserlige konstruktion blev voldsomt undermineret af den etiopiske modstand og varede kun indtil 1941, da britiske og etiopiske styrker i sidste ende besejrede italienerne.

---

teologiske retning, som kongen og hans præster havde fremført som landets eneste sande tro. Andre teologiske retninger blev undertrykt og et mere sekulært præsteskab og de monastiske samfund, som ikke indordnede sig den kongelige bekendelse, blev undertrykt og tvangsopløst. Kræfter der trak i en mere formidende retning blev marginaliseret og anset for at udgøre en trussel imod landets enhed.

I 1930 da den sidste konge – eller rettere, kejser – i Etiopien, Haile Selassie (1892-1975) satte sig på tronen var landet helt forenet. Alle de regionale delstater var underlagt det centrale kongerige. Addis Ababa var blevet til en attraktiv hovedstad, der kunne tiltrække folk fra hele landet med godt arbejde og forjættelsen om stor rigdom. Det skulle være begyndelsen på fortællingen om en ny afrikansk metropol.

Den italienske invasion i 1935 og den efterfølgende kolonitid i Etiopien – hvor Eritrea allerede i 1890 var blevet italiensk koloni – afbrød det etiopiske nationalprojekt, men kunne ikke stoppe det. Italienerne anlagde en velafprøvet kolonialpolitik i sit forsøge på at 'dele og herske' og forsøgte at styrke de lokale politiske kræfter, som havde lidt under den centraliserende politik, som de kristne kejsere havde ført. Der var helt naturligt mange muslimske lokalsamfund blandt dem som det italienske kolonistyre favoriserede. Derfor blev dem, der samarbejdede med italienerne, også straffet hårdt, da den etiopiske konge kom tilbage til magten, men samtidig forsøgte man at implementere en mindre undertrykkende politik over for minoriteter og andre underrepræsenterede samfund. Dermed blev Etiopien igen åbnet til omverdenen. Missionærer – især evangeliske fra Sverige, Tyskland og USA – blev igen budt velkommen i landet og de kunne gennemføre deres mission i de fjernereliggende egne, hvor staten ikke kunne komme. I det henseende udviklede forholdet mellem islam og kristendom sig ganske fredsfuldt. Ikke desto mindre udviklede økonomien sig ikke som håbet, men tværtimod oplevede man lange perioder med stilstand og i 1960'erne blev det blot værre af en blodig indre konflikt om Eritreas selvstændighed og af en række voldsomme tørker. I begyndelsen af 1970'erne blev situationen ubærlig for store dele af det etiopiske folk. Store protester blev organiseret i hovedstaden og her deltog muslimer på lige fod med



de kristne. Resultatet af disse protester blev, at kejseren trådte tilbage i 1974 og magten overgik til et militærregime, og en usikker periode med politisk og militær kontrol fulgte. Haile Selassie blev dræbt i 1975 og en marxistisk-leninistisk pro-Sovjet autoritær junta – kaldet *Derg*, som er amharisk for 'komite' – endte med at tage magten.

I årene fra 1974 til 1991 blev Etiopien hurtigt forandret til et socialistisk land under en ubarmhertig gruppe af militærofficerer. De interreligiøse relationer blev ligeledes voldsomt forandret under regimets vilkår. Den ortodokse kristendom mistede sine privilegier i landet, mens islam blev officielt anerkendt af staten som et nationalt religiøse samfund idet der blev oprettet et såkaldt Etiopisk Øverste Råd for Islamiske Anliggender i 1976. Ikke desto mindre førte det anti-religiøse regime en meget restriktiv politik og satte meget stramme grænser for religiøs praksis og religiøse aktiviteter i det offentlige rum. *Waqf*- donationer og testamenteringer blev nationaliseret og alle religiøse institutioner og virksomheder blev underlagt streng statskontrol. Muslimske samfund led i lige så høj grad som de kristne gjorde under den officielle propaganda imod al religion. Ydermere, fortsatte det socialistiske regime krigen imod den eritreanske uafhængighedsbevægelse og kastede sig også ud i en blodig konflikt med Somalia, som regimet vandt takket være direkte støtte fra Cuba, Østtyskland og andre sovjetstater. Godt hjulpet af de geopolitiske omvæltninger i begyndelsen af 1990'erne lykkedes det en vifte af oppositionsstyrker – her under kristne og islamiske – at styrte regimet.

## Republikken og religionerne

Den nye republik som skabtes da, er den som stadig hersker i landet. Uden at overdrive er det rimeligt at sige, at en ny æra i det historiske forhold mellem islam og kristendom i Etiopien er blevet indvarslet med *Derg* regimets fald under den nye føderale og demokratiske stat. Ikke desto mindre står vi i en situation, som vi har set det før, hvor den

---

Den første lutherske missionær i regionen var den nordtyske Peter Heyling, der døde i Sawakin (i dag, Sudan) i 1652. Siden begyndelsen af det 19. århundrede er **en lang række organiserede missioner** blevet sendt til Etiopien og Eritrea: den anglikanske kirkes Mission Society, den svenske Evangeliske Mission, tysk Hermannsburg Mission, Norsk Luthersk Mission, Dansk Ethioper Mission, American Lutherske Mission og amerikanske Presbyterian Mission var alle aktive både i Eritrea samt i det nordlige og det sydlige Etiopien. For nylig har Syvende Dags Adventisterne, Eastern Mennonite Board of Mission and Charities, Baptist General Conference of America, Bible Baptist Fellowship, Southern Baptists, og finske og svenske pinsebevægelsesgrupper været aktive i Etiopien og Eritrea. Ifølge den officielle optælling fra 2007 har de evangeliske kristne det overvældende flertal i Gambela regionen i det vestlige Etiopien (70%) og i Southern Nations, i Nationalities, og i Peoples' Region (55%).

---



*Benin sefer "al-Nur" moské, som for nylig pragtfuldt restaureret. Foto af Alessandro Gori.*

mekanisk gengivne dikotomi mellem krig og sameksistens ikke fuldt ud kan forklare, hvad der foregår.

Den etiopiske stat, som blev født efter det socialistiske regimes fiasko, gennemførte efterfølgende en politik baseret på de føderale principper. Mange administrative beføjelser er blevet ført fra den centrale stat tilbage til ni forskellige regionale delstater og til to metropolregioner: Addis Ababa og Dire Dawa. På den måde er det muligt at undgå tidligere tiders konflikter. Faktisk lykkedes det den nye etiopiske stat hurtigt at sikre en fredsaftale med eritreanske uafhængighedsbevægelse, selvom krigen dog i 1998 blussede op igen og grænsestriden mellem de to lande endnu er uløst. Endvidere er andre separatistiske tendenser dulmet – eller i nogle tilfælde decideret undertrykte. Dette gælder særligt Oromoerne. Også religionspolitikken er blevet udviklet i en mere ligelig retning. Religionsfrihed er nu garanteret i forfatningen fra 1995 og andre muslimske og kristne retninger er blevet officielt anerkendt og kan lade sig registrere hos staten. Det lader ikke til, at der er nogen tydelig religionsdiskrimination i det administrative apparat eller i fordelingen af de højere offentlige embeder. Islam har nydt stor gavn af denne mere tolerante politik og muslimske kulturelle institutioner, uddannelse, litteratur og tidskrifter er blomstret frem i Etiopien i en grad som er uden fortilfælde i landets historie. Også de evangeliske kirker er vokset frem i de sidste tre årtier og ifølge en større folketælling fra 2007, så er de vokset imponerende 8.5% sammenlignet

med en kortlægning fra 1994. I samme periode er islam vokset med 1.1%. Selvfølgelig forsvinder interreligiøse spændinger ikke, og både kristne og muslimer er påvirkede. De ortodokse samfund er ikke begejstrede for de evangeliske gruppers fremvækst, særligt blandt Pinsebevægelsen og gendøbere, som man betragter som afvigere. I landområderne er mange af de mere traditionelt troende konverteret til Pinsebevægelsen og mange af de ortodokse er blevet evangeliske. Protestantismens fremmarch bekymrer både de ortodokse trossamfund og muslimerne. Begge plages de af denne udvandingen af gudsdyrkelsen, som de ser som ny, fremmed og uvedkommende. Her rapporteres der sporadisk at der diskrimineres imod de evangeliske og det til trods for, at det var Negasso Gidada, en protestant der var republikkens præsident fra 1995 til 2001, og der er en administrativ modvilje mod at undersøge denne slags forbrydelser til bunds.

På den islamiske side oplevedes lignende indre uoverensstemmelser og her oplever man en generel identitetskrise. Takket være det nye og mere liberale klima med religions- og organisationsfrihed, og som en konsekvens af spredningen af online og sociale medier, er de etiopiske muslimer kommet mere og mere i kontakt med den bredere islamiske verden. Der gik ikke længe før de mange bekymringer og uroligheder fra den muslimske verden forplantede sig til den lokale etiopiske islam. Mange forskellige fortolkningsstrømme i både islamisk ret og teologi, som ellers tidligere havde været fraværende, begyndte at spredes. Israel-Palæstina konflikten, krigen i Tjetjenien, krigen i Afghanistan og meget mere var ellers relativt ukendte blandt almindelige muslimer, men blussende hurtigt op til voldsom debat. Enkelte radikaliserede grupper voksede frem blandt unge muslimer i byerne, ligesom ekstremistiske prædikanter begyndte at virke i både byer og på landet. De rekrutterede hurtigt disciple og følgeskarer. Spændinger og sammenstød var næsten uundgåelige. De mest radikale islamistiske grupper angreb sædvanligvis to grupper: ikke-muslimer og de muslimer, som de anså for at være afvigere, f.eks. sufier. I Etiopien gik det særligt ud over kristne og de muslimer, som blev anklaget for at dyrke en før-islamisk eller ikke-islamisk praksis, f.eks. at besøge hellige grave, eller at udføre ritualer for afgrøder og lign. Det endte med voldlige træfninger mellem militante grupper og deres modstandere. De officielle repræsentanter for de islamiske trossamfund i Addis Ababa blev også angrebet, for de blev betragtet som svage, korrupte eller inkompetente i religiøse henseender. Imidlertid lykkedes det den centrale regering at holde spændingerne på et tåleligt niveau. Den samlede reaktion fra de etiopiske muslimer var kontant over for de radikaliserede elementer, og selvom der ikke manglede debat og diskussion, så afviste trossamfundene i det store hele de radikale strømninger og islams mere ekstreme udtryk har ikke meget fodfæste i Etiopien.

## **Eritrea efter løsrivelsen**

Hvad angår Eritrea så er det meget svært at give en klar vurdering af situationen efter uafhængigheden på grund af den meget stramme politik som regimet fører, klart

anført af de militante ledere fra Folkefronten for Demokrati og Retfærdighed, som er det eneste tilladte politiske parti i landet. Isaias Afewerki, som var leder af det Eritreanske Folks Befrielsesfront, som nu er Folkefronten for Demokrati og Retfærdighed, er den første og hidtil eneste præsident landet har haft. Fra det internationale samfund kommer der kritik af dennes regering over landets menneskeretlige situation. Her er officielt kun registreret fire religiøse retninger – islam, ortodokse, katolikker og de evangeliske-lutherske protestanter – og andre religiøse grupper, som f.eks. Jehovas Vidner og Syvende Dags Adventistkirken, nægtes anerkendelse.

Befolkningen i Eritrea er mere eller mindre ligeligt delt mellem muslimer og kristne. Islam spillede en vigtig rolle i den tidligere mobilisering i kampen for uafhængighed men blev hurtigt afløst af en sekulær nationalisme, som var inspireret af de nationale befrielsesfronte fra 1960'erne og 1970'erne. Det lader ikke til at religiøse spændinger blandt kristne og muslimer er et vigtigt problem for landets regering, selvom der i Eritrea er radikaliserede grupper, som opfordrer til åben modstand mod staten. Derimod har den interne kristne strid været særlig hård. Efter uafhængigheden blev der oprettet en selvstyrende eritreansk ortodoks kirke udskilt fra den etiopiske, ligesom der blev udskilt en eritreansk katolsk kirke fra søsterkirken i Etiopien. Selve løsrivelsen fra moderkirken forløb relativt let, men i de efterfølgende år er forholdet mellem den eritreanske ortodokse kirke og regeringen blevet mere og mere anstrengt. Det herskende parti anklages for at blande sig i kirkens indre anliggender og for at stå bag den dramatiske og meget pludselige udskiftning af kirkens patriark.

## Perspektiver og konklusioner

Denne korte og generelle historiske og kulturelle gennemgang har forhåbentlig kunne vise, at det etablerede fortolkningsparadigme, som skulle afspejlede forholdet mellem kristne og muslimer i Etiopien og Eritrea enten som fredsfuldt eller konfrontatorisk, kun delvist kan forklare hvordan tingene i virkeligheden hænger sammen. Islam med sine mange forskellige strømninger og retninger er kun en af de mange aktører, der er på den religiøse – såvel som kulturelle og politiske – arena i regionen. Andre faktorer, så som forholdet mellem stater og kirker og uenigheder mellem ortodokse, katolske og protestantiske retninger må tages i betragtning og har stor indflydelse på forholdet mellem kristendom og islam. I særdeleshed er det tydeligt, at den rolle som islam har spillet i det religiøse landskab i regionen har været at tydeliggøre at der hverken som regel eller nødvendigvis har været stærke loyaliteter i de religiøse grupper. Muslimer og kristne i Etiopien og Eritrea har interageret på tværs af grænser mellem og imellem deres trossamfund, motiveret af skiftende lokale og regionale interesser og spændinger.

Det er ikke til at forudse om sådan en fleksibilitet vil holde i fremtiden. Koblingen mellem lokal islam og den bredere muslimske verden har allerede haft stor indflydelse på følelser og bevidsthed hos muslimer i Etiopien og Eritrea. Globale islamiske udfor-

dringer, som praktisk talt var ukendte indtil de tidlige 1990'ere er blevet vigtige for de lokale samfund, hvilket kun forstærkes af internet og sociale medier. Globaliseringen blandt lokale etiopiske og eritreanske muslimer vil helt sikkert ændre deres holdninger, ønsker og opfattelser, og det er svært med sikkerhed at forudsige, hvilken retning det vil tage.

De af muslimerne, der bor i de store byer, især Asmara og Addis Ababa, er nu i særdeleshed eksponeret for internationale begivenheder og konflikter og er ved at udvikle en mere internationaliseret islamisk bevidsthed. Med økonomisk støtte fra internationale islamiske hjælpeorganisationer fra Golfen, Saudi-Arabien og til dels også Tyrkiet bliver der nu bygget moskeer, skoler, klinikker og andre sociale faciliteter i regionens mange islamiske områder, hvorved mange af de lokale muslimer kommer i direkte kontakt med denne indflydelse. Sådanne nye forbindelser vil næsten med garanti påvirke den lokale islamiske kultur og teologi, som nu direkte er blottede for islamiserende og virkningsfulde tankestrømme.

I Etiopien organiseres for tiden store møder og demonstrationer for at støtte lokale sager og for at protestere imod den ene eller den andet officielle repræsentant eller talsmand. Eksempelsvis har der de sidste to år været en række demonstrationer, som til tider får voldelig udgang. Især i Addis Ababa kæmpes der for at få ret til at bede på offentlige steder så som universiteter og skoler, og for at få ret til at bære *niqab* eller bygge moskeer i nærheden af kirker. Ligeledes anklages det Etiopiske Råd for Islamiske Anliggender for at være infiltreret af syrisk-libanesiske strømninger, hvilket for mange etiopiske muslimer anses for afvigende og fremmed. Nationale og lokale problemer og bekymringer blandes således med de større globale spørgsmål så som Israel-Palæstina konflikten, konflikterne mellem Indien og Pakistan, krigene i Irak og Afghanistan og de voksende missionsaktiviteter i den islamiske verden. Denne tendens til at fortolke lokale problemer gennem udblikket til resten af den islamiske verden er allerede tydelig at se i meningsdannelsen blandt lokale muslimer.

Denne følelse af at tilhøre et pan-islamisk broderskab, som vi kender fra andre dele af den muslimske verden, er skabt eller er ved at blive skabt også iblandt etiopiske og eritreanske muslimer, som stolte ønsker at genskabe den særlige agtelse som myten om udvandringen til Abessinien gav dem blandt resten af Muhammeds *Ummah*. Hvor let det bliver at harmonisere med resten af den islamiske verden i lyset af tidens store omvæltninger er umuligt at gætte.

# Integration & demokrati

**Integration & demokrati** sætter fokus på samspillet og modspillet mellem demokrati, sekularisering, religion og integration i Danmark på et samfunds- og religionsfagligt grundlag.

Udgivelsen kommer ind på en række danske værdier, og giver læseren mulighed for at reflektere over:

- Hvad kendetegner det danske samfund og den danske kultur?
- Hvordan bliver man en del af det danske fællesskab?
- Hvad kendetegner et parallelsamfund, og er det en trussel mod de grundlæggende politiske og kulturelle værdier i Danmark?

Velegnet til undervisningen i samfundsfag, religion, (samtds)-historie, kulturforståelse, KS og AT.

*Jørgen Christensen og Nils Sjøberg*

**iBog®** [integrationogdemokrati.systime.dk](http://integrationogdemokrati.systime.dk)

Licenspriser fra kr. 30,-

**Bog** 216 sider | kr. 196,-



## Billeder på integration

En grundig gennemgang af metoder til undersøgelse af integrationens politiske, kulturelle og økonomiske aspekter.

**Billeder på integration** kombinerer fortællinger, billeder og statistikker for at give et nuanceret billede af, hvad integration er, og hvordan den foregår.

Udgivelsen er opgavebaseret og giver grundige definitioner af faglige begreber.

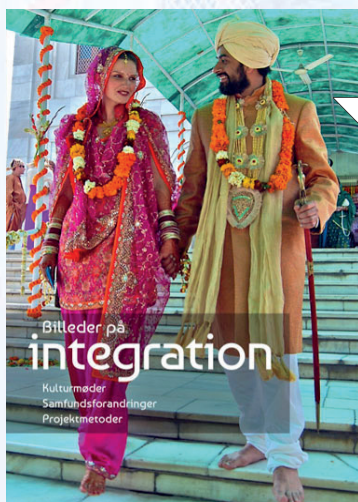
Velegnet til undervisningen i samfundsfag, religion, (samtds)-historie, kulturforståelse, KS og AT.

*Margit Anne Petersen og Stine Simonsen Puri*

**iBog®** [bpi.systime.dk](http://bpi.systime.dk)

Licenspriser fra kr. 25,-

**Bog** 180 sider | kr. 188,-





# Sharī'a i Europa

---



Af Niels Valdemar Vinding

*Niels Valdemar Vinding er adjunkt i islamiske studier på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns Universitet. Hans nuværende forskning er en interviewundersøgelse af imamer i Vesten, hvilket er støttet af Carlsbergfonden og meget gerne skal ende som en bog med samme titel. Læs mere på [www.imamsofthewest.com](http://www.imamsofthewest.com).*

---

Sharī'a i Europa er med rette et kontroversielt emne og sharī'a er i sig selv et meget komplekst fænomen, som kræver en del grundige undersøgelser og en del kontekst for at få et godt overblik over. Vigtigt at sige om sharī'a i Europa er også, at der eksisterer mange misforståelser, mange forskellige politiske motiver og mange nye tanker om sharī'a, som er særlige for Europa. Alt sammen er det med til at flytte, hvad der forstås ved sharī'a i Europa. Tydeligt er det, at sharī'a ikke er hvad det en gang har været, og på ingen måder er statisk.

I denne korte artikel vil jeg forfølge aspekter af sharī'a i Europa. Først som begreb og som udtryk for et kompleks af etik, ret og religiøse normer, som uadskilleligt knytter sig til muslimers tilværelse og praksis, men som ikke let lader sig fange på definitorisk kortform. Sharī'a-eksperter og toneangivende muslimer fra hele verden advarer imod ikke at reducere sharī'a til lovligt og ulovligt i islam. I Europa tager Tariq Ramadan ordet og taler til både muslimer og islamkritikere, og minder dem om ikke at forveksle det guddommeliges ufejlbarlighed med menneskets forsøg på at nå dertil.

Dernæst, fra henholdsvis Danmark, England og Frankrig følger eksempler på hvordan sharī'a forstås og misforstås, bruges og misbruges, og hvordan mange forskellige individer og organisationer har særlige interesser i at definere sharī'a alt efter deres kontekst og deres formål. Vi ser med andre ord forskellige aspekter af en kamp om at udlægge sharī'a, som går på tværs af islam, men som også går på tværs af den politiske kontekst – og på tværs af Europa – hvor sharī'a gøres til virkemiddel og kasterbold.

## At forstå sharī'a

Det er en god start at forsøge at definere, hvad man mener og forstår ved sharī'a. For at kunne gøre det, må man undersøge, hvad begrebet dækker over og hvad der refereres til, når ordet sharī'a bruges. Med de mange kontekster og konnotationer som lægges i ordet, kan det være lidt af en opgave.

Fra arabisk, og det er der utallige eksempler på muslimske tænkere, der har reflekteret over, betyder shari'a blot "vej," og det underforstås, at det er den vej, der leder til kilderne eller til oaserne (Ramadan 2004, 31). Billedet er næsten helt karikeret; man ser karavanen på vej gennem ørkenen imod oasen, og følger man på den måde Guds åbenbarede retningslinjer, kommer man sikkert frem. Hvis ikke, farer man vild og fortabes i ørkenen. Heller ikke i kristne eller jødiske teologiske traditioner er det ualmindeligt billede, at tale om at være enten på Guds vej eller i vildfarelse. For den enkelte muslim er shari'a altså den vej, som man må følge gennem hverdagen og i den religiøse praksis; renhed før bøn, respekt for familie, retfærdige handler og omsorg for fattige og udsatte. I sin juridiske og etiske kontekst udvikles dette så til at være den rette adfærd og levevis, der leder til retfærdighed, fred og frelse. Alt sammen begreber som er konnoteret i udtrykket islam, hvortil shari'a fører (Kamali 2008, 2).

Der er ikke nogen almindeligt eller bredt vedtaget definition af begrebet shari'a, hvilket unægteligt gør det lidt sværere at få en klar forståelse. Men med udgangspunkt i den rette og retledte praksis forstås der almindeligvis om shari'a, at det er et korpus af normer, standarder og kriterier for muslimers liv, tro og færd, som udledes af den guddommelige åbenbaring i dennes dobbelte udtryk, dels i den koraniske åbenbaring og dels igennem det ligeledes guddommeligt åbenbarede eksempel, Sunnah, som profeten Muhammed lagde for dagen og som er samlet i den såkaldte Hadith-litteratur. Over tid og generationer er denne forståelse blevet raffineret yderligere og man kan passende tale om, at den både teologiske og juridiske vidensproduktion er vokset til det, som man i dag kalder islamisk ret, den islamiske retsvidenskab (*uṣūl al-fiqh*) og de islamiske retsskoler (*maqāhib*), og som ofte bruges synonymt med shari'a.

Det er med dette udgangspunkt, at den norske historiker og professor emeritus i islamiske studier, Knut Vikør, i sin introduktion til shari'a *Mellem Gud og Stat* fra 2003 kan karakterisere shari'a som "et korpus af åbenbarede kilder og en metodologi til at lave regler ud fra disse kilder" (Vikør 2003, 1). Med den definition skal forstås, at shari'a ikke har sin gyldighed fra "nogen beslutning som et parlament eller råd har taget, men er resultatet af den individuelle indsats, som de lærde lægger for dagen i arbejdet med Guds åbenbaring" (Vikør 2003, 3).

#### Kortudsnit Europa

Kort fra <http://freemaps.no/>



Man må dog vogte sig i sin afgrænsning af shari'a, for risikoen for oversimplificering er stor. Den internationalt anerkendte islamforsker og professor i islamisk ret fra Det Internationale Islamiske Universitet i Malaysia, Mohammad Hashim Kamali, refererer den tysk-amerikanske professor i arabisk og notoriske orientalist, Joseph Schacht, der forstår shari'a "... som centrum og kernen i religionen og som essensen af islam selv" (Kamali 2008, 1). Netop den essentialisering forsøger Kamali at undgå, og gør det til sin opgave at vise, at det at tænke shari'a som et snævert juridisk program er aldeles uberettiget. Shari'a er også tro, moral og fromhed, og det juridiske udtryk er sekundært (Kamali 2008, 5). Han advarer imod at lægge "den totale hovedvægt på konformitet med retsregler og med udsagn, der udpeger islam som en lovreligion, et nomokrati og så videre, ... og som ikke lægger nok vægt på meningsdannelsen og formålet med islam og på det at integrere islams værdier ind i dagligdagen" (Kamali 2008, 6).

En lignende advarsel kan findes hos den amerikansk-palæstinensiske professor i islamisk retshistorie fra Columbia University, Wael B. Hallaq, som understreger at Vestens begreb om 'ret' er "... ansvarlig for en gennemgribende og systematisk misforståelse af dette mest bemærkelsesværdige træk ved den såkaldte islamiske ret ..." (Hallaq 2009, 1-2). Både Hallaq og Kamali understreger i den forbindelse, at islamisk ret kun bliver ret, når det fortolkes, anvendes og forstås som ret, men i muslimernes historie, hverdag og praksis sjældent kun handler om det juridiske.

I de debatter som kører for tiden i Europa om shari'a er denne orientalsmekritik relevant som aldrig før. Her har den schweiziskfødte muslimske tænker, Tariq Ramadan, en vigtig tredje advarsel, som giver genlyd i de to første. Hos Tariq Ramadan er det vigtigt ikke at simplificere eller reducere islams altomfavnende alsidighed og shari'as kompleksitet, når det kommer til at forstå påvirkningen på muslimernes liv og hverdag (Ramadan 2004, 33). Altomfavnende alsidighed betyder ikke, at muslimer ikke er i stand til at leve og integrere sig i et sekulært land, men at shari'a, "... for så vidt det er et udtryk for 'vejen til trofasthed,' kun kan udledes og konstrueres med udgangspunkt i erfaringen [med Guds åbenbaring] og dermed er det et produkt af menneskets intellekt" (Ramadan 2004, 34). Ramadan opsummerer den afgørende sontring mellem de menneskelige og guddommelige anliggender, og understreger sin grundforståelse af både religion og shari'a: "Selve 'vejen til kilden' må aldrig forveksles med Kilden selv; den udtrykker det absolutte og det universelle uden for tid, men alting på vejen dertil befinder sig i tid, i forandring, uperfekt og forankret i menneskehedens virkelighed" (Ramadan 2004, 37).

## Shari'a-misforståelser i Danmark

Det er ikke uden grund, at Tariq Ramadan, Mohammad Hashim Kamali og andre har mange tanker og meninger om at forholde sig til Guds åbenbaring som muslim i Vesten og om at gøre sit bedste som menneske for at følge den vej, som Gud har udstukket. Der hersker nemlig et hav af misforståelser om, hvad shari'a er, hvem der skal gøre hvad i lyset af shari'a og navnligt, hvordan ansvaret fordeler sig mellem mennesker og Gud i udfoldelsen af shari'a.



og straffeudmåling efter de herskende principper om retfærdighed, hvilket gjorde, at de voldsomste af straffene i lange perioder nærmest aldrig anvendtes. Måske vigtigst af alt; som jurist eller dommer var man pinligt bevidst om, at det var Gud, der var den øverste lovgiver og dommer, og at mennesket ikke måtte gøre sig nogen forestillinger om at stå i Guds sted i udmålingen af de straffe, der hører til ham. Her går Hizb ut-Tahrir grueligt galt i byen, når de mener, at et kommende kalifat kan genoplive straffeudmåling eller straffeeksekvering i shari'a. Det er på den måde en simpel og ukritisk forståelse af shari'a, som Hizb ut-Tahrir fremfører i deres kritik af Københavns Kommune.

Det omvendte er ligeledes tilfældet. Når politikerne i København ikke er sig bevidste om, at shari'a ikke kan adskilles fra islam og ikke kan afsværges af muslimer, så laver de en ukritisk fremstilling af shari'a, og reducerer det til et førmoderne lovkodeks, som ikke bør gøre sig gældende i et demokratisk samfund. Dermed er kommunen lige så firkantede i deres fremstilling og i deres brug af shari'a, som Hizb ut-Tahrir er det, og fremmer endda deres sag.

For muslimer betones i shari'a de guddommeligt åbenbarede anvisninger, som de skal følge efter bedste evne for at fremme liv, religion og velfærd. Men intet af det åbenbarede om shari'a er entydigt eller kan bruges uden fortolkning, uden kontekst eller uden et sammenhængende system til at sikre retten. Shari'a er i den forbindelse det menneskelige forsøg på at leve i en verden og virkelighed, hvor Gud har åbenbaret sit endegyldige budskab – med alle de omvæltende konsekvenser, der følger af den koraniske begivenhed, som man stadig som muslim må forholde sig til.

## Shari'a og familieret i England

I England oplever man lignende problemer med forskellige forståelser og misforståelser af shari'a, men her udspiller det sig som en positioneringskamp for en række muslimske organisationer, der har taget det på sig – med udgangspunkt i shari'a – at mægle i muslimers familie- og privatretlige konflikter.

I England er forskellige kristne, jødiske og muslimske minoriteter begyndt at tilbyde at løse indbyrdes konflikter, tvister og problemer gennem retsmægling i såkaldte mæglingsråd og med udgangspunkt i de normer som de stridende parter mener, kan løse deres problem. Det foregår lovligt under *Arbitration Act* fra 1996, som opstiller reglerne for frivillig, kontraktuel retsmægling i en række mulige konflikter, som ikke har noget med det offentlige England at gøre, dvs. primært i civile sager. Parterne forpligter sig gennem en frivilligt indgået aftale til at følge den løsning som rådene eller den udpegede opmand kommer med. Hvis en af parterne ikke følger løsningen, begår vedkommende så kontraktbrud, og det kan den anden dermed gå til politiet og domstolene med. Det er alternativ til en løsning af konflikten ved en dom eller et traditionelt retsforlig.

For muslimernes vedkommende går sådanne råd under mange navne og bliver kaldt muslimske mæglingstribunaler, mæglingsråd, shari'a-råd eller ligefremt shari'a-domstole – selvom det som sådan intet direkte har med domstolene i England at gøre. Muslimer mener selvfølgelig, at det er i shari'a, at normerne, der kan løse deres konflikt, skal findes, og det er helt i orden efter reglerne i England.

Da den daværende ærkebiskop af Canterbury Rowan Williams i 2008 kom ud i et voldsomt mediestormvejr og blev beskyldt for at opfordre til parallelle retstilstande og for at underminere retssystemet, så var det fordi, han blot fortalte om denne mæglingsspraksis. Han sagde i et foredrag i februar 2008, at "... der findes lokalsamfund, som – selvom de på ingen måde er mindre lovlige end resten af befolkningen – relaterer sig til noget andet ud over blot det britiske retssystem" (Williams 2008) og videre i et BBC interview samme dag, "... visse af shari'as bestemmelser er allerede anerkendt i vores samfund og under vores ret ... vi har allerede i dette land en række situationer, hvor trossamfunds interne retsforståelser bliver anerkendt af retssystemet i ganske bestemte situationer og i bestemte sociale forhold ..." (BBC 2008).

Udgangspunktet for at Rowan Williams sagde sådan, er det, at retsfølelsen og oplevelsen af retfærdighed er begyndt at forsvinde for muslimer i England. Gennem længere tid har der været en dissonans mellem det at være muslim og det at være englænder, og det kommer nu også til udtryk som en oplevelse af uretfærdighed. Det har sit udgangspunkt i, at man føler sig diskrimineret og at der ikke tages et rimeligt hensyn til det at være religiøs, f.eks. i forbindelse med de provokationer, som kom med Salman Rusdies *De Sataniske Vers* fra 1988.

Medier og politikere ser disse shari'a-råd som knæfald for ekstremister og fundamentaliser, og frygter, at denne form for mægling kan åbne for, at shari'a vil erstatte det engelske retssystem. Især den ultrakonservative Baroness Caroline Cox, som er uafhængig i overhuset, har gjort det til sin kamp at afskaffe denne form for mægling, og vil blandt andet gøre det ulovligt at udgive sig for at være dommer, hvilket er det hun mener, der foregår.

Og her begynder så misforståelserne at trænge sig på. I den engelske retspleje er det bestemt allerede ulovligt at udgive sig for at være dommer, men problemet bunder i at Baroness Cox enten ikke forstår, hvad der foregår, eller mener, at hun kan høste stemmer ved at dæmonisere muslimer. Begge dele er nok i spil, men da dette ikke er en politisk valganalyse, må vi nøjes med at undersøge, hvad der faktisk foregår i shari'a-rådene.

I min ph.d. afhandling om *Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England* fra 2013 undersøger jeg, hvordan seks forskellige af sådanne råd i England arbejder, og hvad der foregår i religionssociologisk forstand. For langt de fleste sagers vedkommende handler det om skilsmisse og om hvordan især kvinder navigerer alle de forventninger, der er fra familie, samfund og religiøse ledere, når hun vil skilles fra sin mand. Det er typisk let for hende at blive skilt i de civile domstole, men der er mange muslimer i både England og udlandet, som mener, at manden skal give sit tilsagn for, at man kan skilles på islamisk vis. Det er det, som kaldes *talaq*, den islamiske skilsmisse. For både hende og manden er det socialt stigmatiserende, og han vælger derfor tit at nægte kvinden den islamiske skilsmisse, hvorfor hun så havner i det man kalder et halvt ægteskab uden mulighed for at gifte sig igen eller ryste den sociale skandale af sig. Det er i det lys, at shari'a-rådene skal ses, for de tilbyder hende en løsning på problemet.

Til spørgsmålet om det er sociale, kulturelle og religiøse normer, der tvinger kvinden ind til shari'a-rådene, eller om hun frivilligt henvender sig, må man sige, at det er de selv samme normer, som har forårsaget hendes problemer, der er med til at løse dem.



Et såkaldt talaq-brev, her udstedt i Pakistan, som dokumenterer at man er skilt på islamisk vis og derfor kan gifte sig igen.

Det er ikke noget, man vælger. Fordi kvinden står i en socialt frustrerende situation, så gør shari'a-rådene en forskel for hende. Efter mæglingforsøg med manden, den krævede venteperiode og med forslag om at betale manden sin brudegave tilbage, vil shari'a-rådene typisk tildele og certificere en islamisk skilsmisse. Frem for at gå til udenforstående, er det fuldt ud socialt og religiøst acceptabelt at vælge denne løsning hos shari'a-rådene, som også gør meget for at fremstå autentisk islamiske og velfunderede i den islamiske retstradition. På den måde kommer kvinden ikke bare ud af sit haltende ægteskab, hun vil også fremstå som en bedre muslim.

I denne kontekst er shari'a altså at forstå som en social og religiøs normativ identifikator, som – netop fordi shari'a-rådene fremstår autentisk islamiske – fungerer som en slags løsen eller kodeord, et *shibboleth*, som skaber og styrker den muslimske identitet, når man pårår sig det. Ved siden af retsvirkningen, så fungerer shari'a-rådene i religionssociologisk forstand som en slags bekendelse, der skaber og styrker den muslimske minoritet. Og ser man inde fra denne logik og ud, så er den styrke tiltrængt, når nu det er netop shari'a, som er under angreb fra Baroness Cox og andre højrekonervative, populistiske kræfter.

## Shari'as gen- og gennemtænkning i Frankrig

Fordi shari'a dels bliver forstået og misforstået, som det gør, og dels bliver taget aktivt i anvendelse som et retsværktøj blandt muslimer i Europa, så er der et akut behov for at gen- og gennemtænke shari'a. Det er et ansvar som den marokkanskfødte franske imam i Bordeaux, Tareq Oubrou, har påtaget sig. Oubrou er en af de stærkeste for-

talere for et liberalt islam, og følger en konsekvent islamisk tænkning, der går godt i spænd med fransk, sekulær samfundsforståelse.

Tareq Oubrou's udgangspunkt er, at islam i Europa er en minoritetsreligion og det faktum drager han en række vidtrækkende konsekvenser af. Fordi islam ikke længere er låst til Mellemøsten, men i allerhøjeste grad er et globalt nærværende fænomen, må islam skulle konkretiseres og lokaliseres for at have mening for den enkelte muslim. Tareq Oubrou kalder det geo-teologi og det betyder at, fordi islam har en universel henvendelse skal den også finde lokal anvendelse. Islam kan ikke tage samme form på tværs af kloden. "Vi er ikke repræsentanter for alle muslimer i verden," siger Tareq Oubrou, "Vi gennemtænker vores religion i lyset af vores historie og i vores vestlige samfund ..." (Oubrou i Hashas 2014, 3). I Europa betyder det, at islam skal forholde sig og tilpasse sig til den lokale kultur, de lokale sprog, de lokale regeringer og stater og til de andre religioner, som er med til at skabe islams nye kontekst. Manni Crone, der er seniorforsker ved Dansk Institut for Internationale Studier, har studeret islam i Europa og Tareq Oubrou i en årrække og kalder hans tænkning for islamisk sekularisme. Hun beskriver det som en slags 'akklimatisering' af islam i den europæiske kontekst (Crone 2009, 66).

Denne akklimatisering gælder i særdeleshed for sharī'a, og Oubrou taler eksplicit om minoritets-sharī'a. I minoritetskonteksten i Europa har islam og muslimer rigtig gode vilkår, og det er blandt andet demokratiet, frihedsrettighederne og retsstaterne,



*Billedet er taget efter et interview med Tareq Oubrou, venstre, i forbindelse med Niels Valdemar Vinding's, højre, forskningsprojekt om imamer i vesten. Foto af Niels Valdemar Vinding, 2015.*

der er med til at sikre det. Derfor er det mindre relevant at forstå shari'a som lovtekst, men bliver til en etik, der har rod i islamiske værdier. Det er værdier, som skal beskyttes og respekteres, men som netop også kan komme til udtryk på mange forskellige måder. For Tareq Oubrou er der f.eks. ikke noget, der hedder 'islamisk tørklæde' (Crone 2009, 66), netop fordi, der ikke er nogle 'love', der påbyder, at kvinder skal klæde sig på en bestemt måde. Konsekvensen er, at Tareq Oubrou kan fastholde, at det altid er demokrati og den sekulære lovgivning, der vejer tungest, og at shari'a må tilpasses: "Vi må indarbejde den franske lovgivning i shari'as stofskifte og økonomi", (Oubrou i Hashas 2014, 6).

Bagved denne tænkning ligger Tareq Oubrous syn på Koranen, hans teologiske ståsted og hans gentænkning af den islamiske retsvidenskab. Fundamentalismens store fejl har ifølge Tareq Oubrou været at forveksle Gud med det gudsgivne og guddommelige. I Koranen har Gud givet sine tegn – *ayat*, som også er ordet for vers – netop for at de kan pege på noget andet end sig selv, nemlig Gud. Det er kernen i den islamiske teologiske monoteisme (Arabisk: *Tawhid*, 'enhed'). Derfra skal forstås at tegnene og teksterne skal fortolkes hermenutisk, og at al forståelse af Koranen er en menneskelig forståelse og derfor afhængig af tid, sted og kontekst. Dermed må man altid skulle tage kritisk stilling til kontekst og sammenhænge og samvittighedsfuldt lægge det som en forudsætning for enhver forståelse af religion.

For shari'a og den islamiske retsvidenskab betyder det, at der ikke findes noget i islam, der er forklaret eller fortolket en gang for alle, men at det er noget som hele tiden skal opdateres, rekontekstualiseres og 'akklimatiseres.' Derfor peger Tareq Oubrou også på, at den store del af islamiske tænkeres og retsspecialisters arbejde må være at formidle denne rekontekstualisering ved at udgive retsmeninger eller læsninger af islamisk ret i kontekst. På den måde genintroducerer han *fatwaen* i en europæisk kontekst. En fatwa har nemlig kun meget begrænset gyldighed og udløber – så at sige – når de forudsætninger, som den blev givet under, forsvinder. Fatwaerne bliver på den måde autoritetsværktøjer, der skal sikre ro og orden, og som velbegrundet kan give muslimer tilladelse til at lægge de aspekter af islam på hylden, som tydeligvis er antikverede eller hører til i en fremmed kontekst.

Konsekvensen bliver i sidste ende en smidig og nærværende forståelse af shari'a, som ikke blot tilpasser sig muslimernes nutidige, europæiske behov, men som også er i overensstemmelse med demokratierne og retssamfundene i Europa. Problemet er dog, at der endnu ikke i Europa – af åbenlyse årsager – er tilstrækkelig enighed blandt muslimer til at kunne løfte den opgave, men at med nye generationer af muslimer, som uddanner sig og tager deres tradition og religion alvorligt, kan denne opgave måske løftes, og muslimerne kan selv tage styring med islams autoritet.

## Konklusion

Med udgangspunkt i ovenstående tre eksempler på forståelser og misforståelser af shari'a vil jeg tillade mig at drage nogle beskedne konklusioner. For det første forekommer det mig tydeligt, at muslimer for alvor er begyndt at tage hele sin tradition til sig i

forsøget på at forstå, hvad det vil sige at være muslim i Europa. På forskellig vis bruger og misbruger muslimer og muslimske organisationer ideen om shari'a. Nogle, så som Hizb ut-Tahrir, har en meget forsimplet forståelse af shari'a, som bliver mødt af ligeså simple modforståelser i den konkrete debat, mens andre, som i England, tager udgangspunkt i muslimernes virkelige behov og forsøger at aktivere shari'a til at bidrage med løsninger.

For det andet, denne aktivering af shari'a bliver mødt af meget forskellige og meget blandede reaktioner. Konservative og højrepopulistiske politikere – og en række politikere ud over det – ser i shari'a et fjendebillede og en trussel, som går meget dårligt i spænd med den selvforståelse, som muslimer lægger i shari'a. Det åbner for en farlig og gensidigt forstærkende glidebane, hvor holdninger på begge sider polariseres endnu mere. Som i det danske eksempel kan nogle af problemerne løses ved at se nærmere på, hvad shari'a er og hvad muslimer forstår ved det, men der er også et identificeret behov for at gen- og gennemtænke, hvad shari'a er og bør være.

For det tredje er der derfor en synlig, men dog begyndende retsudvikling i Europa hvad shari'a angår. Tariq Ramadan og Tareq Oubrou gør på hver sin måde noget i den forbindelse, men det er tydeligt, at vi endnu ikke i Europa er der, hvor muslimer er tilpas rustede til at løse den opgave. Derfor ser vi også at Hizb ut-Tahrir og andre løber med opmærksomheden og lykkedes med at tilsløre det faktum, at deres er en meget skrøbelig tolkning af shari'a, hvorimod, de som faktisk forsøger at liberalisere shari'a, får desto sværere ved det i fremtiden.

## Bibliografi

- BBC (2008), "BBC Interview with Archbishop Rowan Williams", Radio 4 - World at One, 7. februar 2008. <http://www.archbishopofcanterbury.org/1578>, hentet 2013.
- Crone (2009), Manni "Den saudiske forbindelse: Islamisme, salafisme og Jihadisme på nordlige breddegrader." i *Danmark og de fremmede. Om mødes med den Arabisk-muslimske verden*, Tonny Brems Knudsen, Jørgen Dige og Georg Sørensen (red.) (2009): 63-79.
- Hallaq (2009) Wael B. *Shari'a: theory, practice, transformations*. Cambridge University Press, 2009.
- Hashas (2014), Mohammed. "Tareq Oubrou's Geotheology: Shari'ah of the Minority and the Secularization of Islamic Theology in the European Context." *Journal of Muslim Minority Affairs* 34.4 (2014): 365-385.
- Kamali (2008), Mohammad Hashim. *Shari'ah law: an introduction*. Oneworld Publications, 2008.
- Ramadan (2004), Tariq. *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press, 2004.
- Vikør (2003) Knut S. *Mellom Gud og stat: ei historie om islamisk lov og rettsvesen*. Spartacus, 2003.
- Vinding (2013), Niels Valdemar. *Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England*. Københavns Universitet, Det Teologiske Fakultet.
- Williams (2008), Rowan. "Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective," i: *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 10, no. 3., September 2008, s. 262-282.

Religions faggruppen på Nærum Gymnasium:  
Anmeldelse af kurset:

## Religiøs radikaliserings og terrorisme

– mellem teori og praksis i et minefelt, afholdt af  
Religionslærerforeningen i Fredericia d. 2. oktober 2015.

Kan spørgsmålet om radikaliserings reelt afgrænses religionsfagligt? Hvad skal vi som religionslærere stille op med religiøs radikaliserings, hvis det overhovedet er vores opgave at stille noget op med den? Det var bl.a. disse spørgsmål vi fem religionslærere fra Nærum Gymnasium håbede at få en grundigere forståelse af på Religionslærerforeningens kursus, "Religiøs radikaliserings og terrorisme - mellem teori og praksis i et minefelt", den 30/09 - 02/10 2015 i Fredericia. Og kurset tilvejebragte præcis dette - en grundigere forståelse - men til gengæld leverede det ingen færdige svar. Heldigvis! Det er vanskeligt og komplekst at omsætte en af samtidens brandvarme offentlighedskartotfler, religiøs radikaliserings, til en størrelse, der meningsfuldt, metodisk og terminologisk kan indgå didaktisk i religionsundervisningen. Det er sandsynligvis en erfaring, som mange religionslærere har gjort sig. Vanskelighederne og kompleksiteten blev ikke reduceret igennem kurset i Fredericia, men til gengæld blev hele spørgsmålet omkring radikaliserings på kvalificeret vis nuanceret, diskuteret og anskueliggjort i en tværreligiøs og tværfaglig prisme.

Som kursusledere havde Ole Bjørn og Gunnar Lundsgaard foretaget et imponerede forarbejde og sammensat et program af kompetente bidragsydere, der komplementerede hinanden fornemt.

Første oplæg var "Radikaliseret kristendom i USA" af Lars Erslev Andersen, der udover et fint historisk og katalogisk overblik også bevægede sig ind i definitions- og årsagsspørgsmålene. Afslutningsvis rundede Andersen bl.a. konspirationsteoriernes og modernitetsledens rolle i de radikale kristne miljøer i USA.

Anden halvdel af første kursusdag stod i jihadismens tegn. Først tog Anne-Sophie Hemmingsen hul på problematisering og diskussion af de dominerende diskurser om radikaliserings og navnlig religionens rolle ift. radikaliserings. Hemmingsen tog med oplægget "Jihadisme som modkultur" udgangspunkt i eget feltarbejde i det danske jihadist-miljø. Hendes konklusion var befriende klar: Jihadismen lader sig ikke meningsfuldt forklare som religiøst fænomen eller religiøs fremtrædelsesform i traditionel religionsfaglig forstand.

Næste oplægsholder var Jakob Skovgaard-Petersen med oplægget "Sunni-jihadisme". Han gav et glimrende indblik i islamismens historie fra al-Banna til nutidens radikale

islamisme, herunder IS. Skovgaard-Petersen formåede at skabe et sammenhængende billede af islamismens udviklingshistorie uden at forfalde til forsimplede synteser eller historiske kausalforklaringer.

Anden dagen indledte Manni Crone fra DIIS med sit oplæg om "Radikalisering og terrorisme i Europa". Hun tog afsæt i terrorangrebet 9/11 og Londonbomberne og disse angrebs betydning for forestillingen om radikaliseringsgrupperinger. Hun problematiserede og nuancerede religionens rolle i forhold til volden i radikaliseringsgrupperinger. Hun fremhævede, at volden fungerede som tiltrækningskraft i rekrutteringen og at blev religionen som adgangsbillet til at udleve drømmen om at kæmpe. Crone skelne mellem en uproblematisk ideologisk ikkevoldelig radikaliserings og en handlingsorienteret radikaliserings. Derved bød dette oplæg på en vigtig påmindelse om, at holdninger ikke nødvendigvis fører til handling.

Dernæst zoomede Jakob Egholm Feldt og Marianne Fibiger ind på radikaliserings i to oplæg om henholdsvis "Radikaliseret jødedom" og "Radikaliseret hinduisme og buddhisme". Egholm Feldt aflivede den gængse opfattelse af Vestbredden som arnestedet for jødisk radikaliserings og bragte den overraskende pointe, at den ideologiske radikaliserings i jødedom foregår i Diasporaen. Han fremhævede særligt Brooklyn, London og Antwerpen som centrale steder med store jødiske mindretal, blandt hvem en værnepligt i den jødiske hær på Vestbredden vægtes højt. Egholm Feldt konkluderede, at jødisk radikaliserings i høj grad er drevet af ideologi.

Fibiger overtog ordet med det underbelyste emne om radikaliserings i hinduisme og buddhisme. Her blev vi præsenteret for en vifte af radikaliserede grupper, der inden for relativt kort tid er opstået i buddhisme i Sri Lanka og Myanmar og hinduisme i Indien. For både radikaliseret Buddhismen og hinduisme gælder, at religionen bliver brugt som en legitimering af en politisk, etnisk eller national sag.

Torsdagen sluttede i underholdningens navn med det legendariske bankospil. Kursets arrangør Ole Bjørn Petersen havde skaffet en imponerende bunke faglige og fornøjelige bøger fra diverse forlag og der var præmier til alle. Det blev en helt igennem festlig aften med humoristiske indslag fra Ole Bjørn og Gunnar. Vi sluttede aftenen af med øl og lagkage i vandrehjemmets foyer.

Kursets sidste dag blev indledt med et oplæg af Stine Strohbach fra Styrelsen for International Rekruttering og Integration om "Forebyggelse af radikaliserings og ekstremisme".

Strohbach fremhævede en række bekymringstegn og risikofaktorer blandt unge og pegede på nogle konkrete handlemuligheder. Oplægget var ikke målrettet religionsundervisningen, men i højere grad lærere i kontakt med unge.

Sara Jul Jacobsen præsenterede efterfølgende sit igangværende PHD-projekt om "Positioning among Danish Jihadi groups on social media". Hendes undersøgelsesobjekt var 10-12 danske Jihadi grupper på de sociale medier og hun havde særligt fokus på muslimske kvinder. Hendes tese var, at det traditionelle kønshierarki blev brudt på de sociale medier. Vi så et interessant eksempel på, hvordan man går på café med Hijab.

Afslutningsvis leverede Tobias Gemmerli en befriende dekonstruktion af begrebet radikaliserings i sit oplæg "Radikalisering - en kamp imellem politik og videnskab". Vi blev



præsteret for radikaliseringsbegrebets udvikling i Danmark, og han stillede spørgsmålstegn ved om radikalisering ved begrebets anvendelighed. Gemmerlis konklusion var entydig: "Radikaliseringsbegrebet bør sendes på pension".

Således opløftet, efter tre dage i radikaliseringsbegrebets tegn, diskuterer vi forsat i religionsfaggruppen på Nærum Gymnasium, om og i så fald hvordan radikaliseringsbegrebet skal indgå som en del af pensum i religion? Vi har ikke ingen entydige svar, men takker for et rigtig godt kursus.



*Høstfestpyntet alter i domkirken i Lund. Foto Signe Elise Bro.*

# Grundtvig

## – introduktion og tekster

Bogens otte kapitler præsenterer forskellige sider af Grundtvigs offentlige fremtræden, fx romantikeren, præsten, folkeoplyseren, politikeren og danskeren. Det hele afsluttes i kapitlet "Grundtvigs virkningshistorie".

Udgivelsen som iBog® indeholder bl.a. videoklip, der introducerer til Grundtvigs syn på historie, mytologi og identitet.

” Teksterne er korte og velvalgte – mange af dem er klassikere. Grafisk er bogen indbydende. Bogen anbefales varmt.

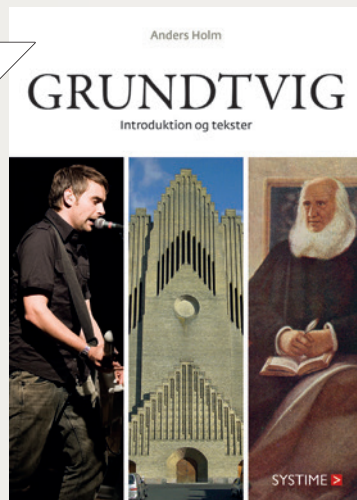
Religion

Anders Holm

**iBog®** grundtvig.systime.dk

Licenspriser fra kr. 20,-

**Bog** 171 sider | Kr. 178,-



# Kierkegaard

## – lidenskabens tænker

Udgivelsen er opgavebaseret og indeholder en lettilgængelig introduktion til Kierkegaards tænkning, alsidige tekstuddrag fra hans værker og en række perspektiverende tekster og billeder.

Udgivelsen om iBog® indeholder bl.a. videointerviews med kunstnere, der forklarer, hvordan de er blevet inspireret af Kierkegaard i deres kunstneriske arbejde.

” Det er lidenskab med udgangspunkt i unge mennesker det drejer sig om, og jeg er ikke i tvivl om, at de vil blive tændte!

Gymnasieskolen

Pia Søltøft, Mette Berndsen og John Rydahl

**iBog®** kierkegaard.systime.dk

Licenspriser fra kr. 30,-

**Bog** 123 sider | kr. 158,-

# Anmeldelser

Yamada Mumon:

## **Forelæsninger over De Ti Oksehyrde Billeder**

Books on Demand GmbH, København 2011

138 sider

Pris uoplyst

Anmeldt af: Finn Stefánsson



Der kan være grund til at gøre opmærksom på denne lille bog som supplement til undervisningsbøger i zen og øvrige japanske religioner. Den er udgivet for flere år siden, men uden for det almindelige bogdistribueringsystem, og Yamada Mumons forelæsninger er højt kvalificerede og umiddelbart pædagogiske og fulde af charme og pointer. Den er oversat fra den engelske udgave af Joy Alexandra Johansen og bearbejdet og redigeret af Ulla Sohaku Sandøe Hildebrandt (ush@hus.dk). Bogen består, ud over et antal introduktioner, efterskrift og noter, af de forelæsninger, som Yamada Mumon Roshi holdt for sine munke i Shofukuji-klostret i Kobe, Japan, i 1953. Roshi'en (zenmesteren) døde i 1982.

Forelæsningsrækken består af en introduktion og ca. ti sider om hvert af de ti billeder. I introduktionen tolker roshi'en den præsentation af billedrækken, som den oprindelige udgiver af dem, Jion Osho, gav. Hvert billede ledsages af tre små tekster fra den kinesisk-japanske tradition: en indledning, et digt i den kinesiske stil og et japansk digt (en waka, der i sin koncentrerede form kan minde om haiku-digte). Det er billederne og de ledsagende tekster, roshi'en tolker minutiøst i sine forelæsninger.

Der er således en slags "kinesisk" æskesystem i bogen. Men har man først vænnet sig til det, er forelæsningsrækken meget givende. Undervejs er Yamada Mumon polemisk mod andre buddhistiske retninger i Japan og såmænd også mod kristendommen. Fx gør han op med forestillingen om Gud som universets skaber, herunder også Rene Land-buddhismens Amida Buddha-forestilling. Shinrans radikale frelsesforestilling (at en ond person har lettere ved at blive frelst end en god) gør han op med; den er for let, for det enkelte menneske må selv søge buddhanaturen gennem et langvarigt og besværligt forløb, selvfølgelig under vejledning af en zenmester. Barsk bliver han i udfaldene mod religiøse ledere "guldbrodekapper": "Du er ikke en religiøs person, hvis du ikke er parat til at lægge de fine kapper fra dig og leve på bunden af samfundet." Foredragene krydres med små eksempelfortællinger fra den zenbuddhistiske tradition. De har ofte koan'er som udgangspunkt.

Det smukkeste ved bogen er måske den pointe, der fremstår i forbindelse med det 10. billede, selve slutningen på den årelange søgen efter buddhanaturen. Her vender

den, der har nået den højeste opvågning, tilbage til den verden han kom fra i 1. billede, men med den indsigt, at målet, buddhanaturen, er i alt, også i den markedsplads med det brogede liv, hvor folk færdes. Oksen symboliserer buddhanaturen og oksehyrden den søgende. Ved endemålet opløses de begge, selvet og oksen skal glemmes, for selvet og verden er blevet ét. Dualiteten mellem oksehyrde og okse, subjekt og objekt, jeg og omverden, det fysiske og det metafysiske, denne verden og den Anden Verden ophæves. Og buddhanaturen i den verden, der også er buddhanatur, men blot ikke har erkendt det, kan vise sig som en grim og tyk mand i en pjaltet kappe, en "tåbe", der med en "kanonlatter" får folk på markedspladsen til at vågne og begynde en måske livslang søgen efter oksen.

---

Ayaan Hirsi Ali:  
**Kætter**  
Gads forlag 2015  
290 sider



Anmeldt af: Bodil Kruse

---

Ayaan Hirsi Ali (f. 1969) vil være et kendt navn for dette blads læsere, og hun bliver ofte nævnt i den offentlige debat for sin kritiske vinkel på Islam i dag. Hun har skrevet bøger om sin opvækst i Somalia, om sin flight til Holland fra et tvangsægteskab og om sit brud med islam. Hun er nu aktuel med en ny bog, som fører disse temaer videre, og som vil være relevant for enhver underviser i gymnasieskolen.

I sit forord gør Hirsi Ali sit anliggende klart. Hun skriver, at islam er ikke en fredens religion, og at den udbredte ofte voldelige islamisme er indlejret i islam, såvel i Koranen som i Hadith. Det er hendes opfattelse, at militant islamisk vold ikke har rod i sociale, økonomiske eller politiske forhold, men derimod i islams grundlæggende skrifter. De, der tilslutter sig den radikale islamisme er drevet af en ideologi, der er styret af såvel Koranen som Hadith. Hun mener, at politisk vold i islams navn udgør et presserende globalt problem. Hun skriver videre, at hun med sin bog vil udfordre den religiøse ortodoksi i islam, men hun vil også rette en kritik mod velmenende ikke-muslimske forsvare af islam i den vestlige verden.

I det følgende afsnit vil Hirsi Ali opgive den traditionelle skelnen mellem sunni - og shi'a-muslimer, og hun bruger i stedet betegnelserne: *Mekka-muslimer* og *Medina-*

*muslimer*. Den første gruppe vil følge linjen fra Muhammeds første relativt rolige 10 år i Mekka. Den sidste gruppe vil – ifølge Hirsi Ali – arbejde for en tvangsgennemførelse af sharia, og de vil acceptere vold i deres kamp. I Medina fik Muhammeds mission en mere politisk dimension end i de foregående år. Endelig vil hun beskrive muslimske dissidenter, der formulerer sig i dag i flere lande rundt om i verden.

I bogen opregner Hirsi Ali 5 punkter, som hun mener, skal ændres ved en muslimsk reformation. Hun nævner bl.a. Muhammeds status om ufejlbarlig og store dele af sharia-lovgivningen. Hun bruger flere steder sammenligninger med Martin Luthers reformation i 1500-tallet.

Hirsi Ali har et tankevækkende afsnit med titlen "De, der elsker døden". Her beskriver hun den fokus, som mange radikale muslimer har på døden og på tanken om at dø som martyr. Hun vil finde tanken om martyriet som en gammel tradition i islams historie, og hun beskriver alle de belønninger, der venter martyren i Paradis. Alle martyrens synder vil blive tilgivet. Hun nævner flere af de kendte – og gruopvækkende martyraktioner, som er udført dog er langt fra alle omtalt i Danmark.

Ifølge Hirsi Ali er selvmordsbombere ofte veluddannede mennesker, ikke bare forvirrede teenagere med sociale problemer. I dag omtales martyrollen flittigt på de sociale medier – og på YouTube, og her er det let af finde inspiration.

Hirsi Ali vil se tanken om martyriet sammen med en fatalisme eller skæbnetro, som hun finder i mange muslimske tekster. Allah har alligevel afgjort det hele, og det vigtigste er ikke dette liv, men livet efter døden.

I bogens sidste afsnit skriver Hirsi Ali om den muslimske reformation, som hun ønsker sig og arbejder for. Hun påpeger at de vestlige lande, som hun mener i de seneste 20 år af frygt for at blive kaldt racistiske, har givet efter for muslimers krav om særbehandling, og som har undladt at støtte muslimske dissidenter. Hun præsenterer en række mennesker rundt om i verden, som arbejder på at frigøre islam fra det hun opfatter som snærende bånd. Det er nyt at læse om dem, for ikke mange af dem er kendt i Danmark.

Hirsi Ali bringer i denne bog mange eksempler på islamistisk vold fra USA, England og fra den muslimske verden. Det er langt fra alle begivenheder, der finder vej til den danske presse. Der sker mange ting på dette område i den arabisk-muslimske verden, i Nigeria, i andre europæiske lande, som ikke bliver omtalt i danske nyhedsmedier. Ayaan Hirsi Ali's redegørelse for begivenheder om emnet og om debatten rundt om i verden vil jeg finde endda meget væsentlig og relevant. Hun arbejder i dag ved en amerikansk tænketank, og hun er godt informeret om holdninger blandt amerikanske forskere i dag. Ved læsningen bliver man klar over, at vi lever i et lille sprogområde. Hirsi Ali's beretninger fra debatten i både den engelsksprogede verden som fra den arabiske debat i Mellemøsten er væsentlig – og en af bogens forcer.

Bogen er skrevet i et lettilgængeligt sprog, og den kan selvfølgelig anbefales til undervisningen.

---

Flemming Rose:

**Hymne til friheden**

Jyllands-Postens Forlag 2015

192 sider

Kr. 250,-



Anmeldt af: Allan Poulsen, Kolding Gymnasium

---

10-års-jubilæet for offentliggørelsen af Jyllands-Postens Muhammedtegninger har ikke medført den strøm af bøger man kunne have forventet. Jeg havde forestillet mig at en stribe samtidshistorikere, religionsforskere, politologer, idehistorikere og mediefolk ville benytte mærkedagen til at fremlægge resultaterne af den forskning de har udført i hvordan denne mediebegivenhed førte til Danmarks største udenrigspolitiske krise siden 2. verdenskrig. Men berøringsangsten er åbenbart for stor. Eller måske er det simpelt hen den konkrete angst for repressalier i en situation, hvor ordensmagten ikke længere er i stand til at sikre ytringsfriheden for mennesker, som bryder visse religiøse tabuer.

Flemming Rose er en undtagelse; manden der som kulturelredaktør på Jyllands-Posten relativt tilfældigt blev ansvarlig for offentliggørelsen af tegningerne. I 2010 fremlagde han hele historien og sine efterfølgende refleksioner i sin store bog *Tavshedens tyranni*, hvorefter han i vidt omfang har holdt sig uden for debatten og dermed demonstreret at han ikke er en monoman fanatiker, men en seriøs all-round journalist. Provokeret af terrorangrebene i Paris og København i starten af 2015 er han genindtrådt i debatten, og med denne bog med den højtidelige titel *Hymne til friheden* følger han op på debatten om ytringsfrihed gennem de seneste år. Det er en fin og gennearbejdet lille bog, men ikke en bog af samme kaliber som den tidligere. Denne er en debatbog og et journalistisk produkt. Den rummer blandt andet interviews med tegnere og journalister fra det franske miljø (Charlie Hébdø og Le Monde etc.), den peruanske forfatter Mario Vargas Llosa og flere andre. Seriøst og væsentligt stof, men noget af det også skrevet som artikler til en søndagsavis med ligegyldige new journalism-agtige indslag om interviewpersonens påklædning og menuen ved frokosten.

Ikke desto mindre rummer bogen adskilligt væsentligt stof. Udover gentagelsen af de basale ytringsfrihedssynspunkter som Rose igen og igen har fremført til forsvar for retten til at publicere tegningerne, har han det væsentlige ærinde at sætte kritisk spørgsmålstegn ved lovgivningsmæssig regulering af den historiske sandhed, et fænomen, som er langt mere udbredt end jeg var klar over. Det er velkendt at flere lande har lovgivning mod holocaust-benægtelse, men vidste du at: "I 2015 havde Tjekkiet, Litauen, Ungarn og Polen udtrykkeligt kriminaliseret benægtelse af kommunismens forbrydel-



ser med en strafferamme på op til tre år fængsel, mens andre havde vedtaget love, der var så brede i deres formuleringer, at de omfattede både Holocaust og kommunister-nes forbrydelser” (p. 144) eller at: ”Ifølge den russiske historiker Nikolaj Koposov var der vedtaget erindringspolitiske love i 23 europæiske lande.” (ibid.)? I flere lande er det forbudt at benægte det armenske folkemord, mens det i Tyrkiet omvendt er forbudt at kalde det et folkemord. Indskrænkninger i ytringsfriheden er med andre et meget almindeligt, måske voksende, fænomen. Dels for at beskytte historiske ”sandheder”, dels for at beskytte religiøse grupper.

Rose argumenterer igen – overbevisende – for at den eneste indskrænkning i ytringsfriheden (bortset fra personlige injurier) bør bestå i forbud mod at opfordre til vold. Igen og igen må man afvise den argumentation at ord og tegninger også er ”en slags vold”, idet det åbner for vilkårlige grader af tankekontrol bestemt af et uforudsigeligt krænkelsespotentiale. Det betyder ikke at hadefuld tale ikke er problematisk, men problemet må angribes *moralsk* og ikke *juridisk*, skriver Rose med rette.

Skønt Flemming Rose har betalt en høj pris i form af det trusselsniveau han er udsat for, optræder han med en forunderlig mangel på bitterhed. Han går i debat med en så usympatisk person som Geert Wilders og formulerer præcist, hvor Wilders’ synspunkter er uacceptable, men argumenterer også for at man ikke kan udrydde hans synspunkter ved at kriminalisere dem. Han omtaler sin uenighed med afdøde Tøger Seidenfaden, som han godt kunne have grund til at være bitter på, helt afdæmpet og sagligt. Han er endda så meget af en hædersmand at han undgår at sætte navn på ”en gammel ven og kender af Mellemøsten” som har gjort sig skyldig i ”de lave forventningers racisme” ved at argumentere for at man må undgå at krænke profeten Muhammed fordi profeten er det eneste der giver mening i de fleste araberes i øvrigt triste tilværelse – hvormed Rose utvivlsomt sigter til en virkelig ukarakteristisk og pinligt nedladende klumme af Herbert Pundik i Politiken den 25.1. i år.

Bogen er anbefalet læsning for religionslærere som gerne vil holde sig à jour med debatten. Udvalgte afsnit kan sagtens læses af elever i forbindelse med opgaver eller forløb om muhammedtegningerne eller ytringsfrihedsspørgsmål generelt.

---

Peter Brock Jacobsen:

**Kristendomskritik i medierne**

Systime 2015

150 sider

Kr. 390,-

Anmeldt af: Otto Rühl, Helsingør Gymnasium

---



Undersøgelse på undersøgelse viser, at der skrives rigtig meget om religion i medierne i disse år – og ikke kun om islam. Peter Brock Jacobsen, tidligere lektor i religion på Viborg Gymnasium og HF, har prøvet at skrive ”gud, tro, religiøsitet og ateisme” og fået henvisning til omkring 140.000 artikler fra årene 2009-2014 - med søgeord *kristendom* fik han 3.500.

Men hvad er det, der skrives og hvilken form for kristendomskritik er det, vi møder i medierne. Det har PBJ sat sig for at lave en introduktion til – og det er der kommet en meget spændende bog ud af, der både kan bruges i religionsfaget, men så sandelig også i AT-projekter – der er forbilledlige afsnit om de forskellige metoder, der bruges i vores fag.

PBJ starter med en kvalitativ undersøgelse, hvor vi introduceres for de forskellige former for kristendomskritik efter at være introduceret til diskursanalyse og argumentationsanalyse. Han starter med den klassiske, tyske religionskritik og viser, hvordan denne afvises af en del kristne, der som Hans Hauge vil sige, at *kristendom er religionskritik!* Her kommer min første kritik af bogen: Vi må have en personfortegnelse i næste udgave – hvem, er universitetslektor Hans Hauge – det ved eleverne næppe – og det gælder gennem meget af bogen. Men OK: Der er mange elevopgaver, hvor eleverne sættes på arbejde – så kan de måske også finde personerne.

Næste afsnit ser på kritik ud fra videnskab som verdenssyn – med en kort tekst af Erik Elten og Søren Nørby - her kommer svaret fra Lars Christiansen og Lars Sandbeck – der heller ikke introduceres – som klart afviser *de nye ateister, der kaldes ukvalificerede og derfor direkte fordummende i deres kristendomskritik*. Som til hvert afsnit er der arbejdsopgørelser – gradueret efter sværhedsgrad.

Tredje afsnit ser på kritikken ud fra en humanvidenskabelig metode og humanisme – der startes med J.P.Jacobsen og Pontoppidan – der kan også fint samarbejdes med dansk ! – her kommer svaret ud fra en rationel diskurs fra folk som Arzrouni, Gade Jensen og Sørlander – hvor PBJ ellers er meget neutral, mener han her, at han lige må komme med en kritisk kommentar: De tre herrer *har en nærmest essentialistisk*

*forståelse af religionerne* – hvor Mikael Rothstein citeres for, at der ikke findes nogen religiøs basisform.

I fjerde afsnit er Per Bilde hovedpersonen med sin kritik af modernitetskristendommen, som bogen med udgangspunkt i Bildes kritik kalder *et bedragerisk forsvar for kristendommen* – her er kun et enkelt Grosbøll-citat som svar, idet der henvises til de andre afsnit – der må da være folk, der har svaret Bilde mere intelligent?

Det herlige ved nye bøger er selvfølgelig, at eksemplerne kan være helt aktuelle – og bogen har flere tekster fra diskussionen op til bispevalget i Ribe, hvor en af kandidaterne jo blev beskyldt for i den grad at tage afstand fra ”kernen” i kristendommen – troen på den almægtige Gud. Afsnit 5 indledes med et citat af Peter Kemp: *Ordet Skaberen i religiøse betydning har naturligvis kun mening som billedtale i en poetisk sammenhæng*. PBJ har her selvfølgelig også Ramsdal-sagen med – spændende, fordi der, mens dette skrives, er en voldsom debat om, hvorvidt den blev afsluttet med hans efteruddannelseskursus. Svaret på denne form for kritik – der vel egentlig ikke er kritik – i hvert fald ikke for tilhængerne at se – kommer fra en af debattørerne fra bispevalget i Ribe, der fastslår: *Det er hele forudsætningen for kristendommen, at man tror på en almægtig og overnaturlig gud* – men også ved en meget spændende tekst fra den tidl. biskop i Viborg, der får forklaret, hvorfor Grosbølls teologi ikke kunne ses i forlængelse af Kant, Bultmann og Barth – der jo netop alle prøvede at forklare Gud i et mere nutidigt sprog.

Sidste afsnit i den kvalitative undersøgelse tager udgangspunkt i Løgstrup og Sløk – der introduceres! – og diskuteres om metafysik er en øjenåbner til eller en illusion om en dybere mening. Som i alle afsnit skriver PBJ et meget klart sprog og har fine, korte konklusioner: *Gud som skaber giver Løgstrup fast grund under etikken og i det hele taget fast grund under tilværelsen. Og det er en illusion, mener Sløk*. Bogens sidste del er en kvantitativ undersøgelse af kristendomskritikken i fem danske aviser. Berlingske, Politiken, Information, Jyllands Posten og Weekendavisen. Jeg undrede mig noget over hans fravalg af Kristeligt Dagblad – men kan delvist forstå begrundelse: *”(Han) er interesseret i den almene og ikke specielt kirkelige debat, den folkelige og ikke den faglige debat”*.

Vi får først et metodeafsnit – virkelig godt, hvis man arbejder med dette i faget eller i et AT-projekt – og hvis nogen gentager kommunikations-projektet fra i sommer, får I sikkert også en del i dette med folkekirkens kommunikation. PBJ viser, hvordan nogle få synsmåder dominerer avisernes kristendomskritik og –forsvar: *Det er, som om forsvaret stiller et alternativ op: enten kristendom og så et forældet verdensbillede og et indforstået sprog, uden appel til rationalitet og intellektuel overvejelse; eller også rationalitet og intellektualitet, men så til gengæld uforenelighed med kristendommen. Modernitetskristendom, der netop har som ambition at undgå splittelsen, omtales ikke meget*. PBJ må ud fra den meget spændende undersøgelse konstatere, at et

snævert religionsbegreb fylder mest og slutter med at lægge op til debat om, hvorvidt kristendomsbilledet måske afspejler avisernes grundholdninger.

Bogen kan virkelig anbefales, og man ærgrer sig om, at det nok mest vil være på Religion B, den vil finde anvendelse – dog kan den også bruges på Religion C og som sagt i den grad til AT-projekter – metodeafsnittene også fint til andre emner end religionskritikken.

Og med denne bog skulle vore elever blive bedre til at debattere på et sagligt grundlag.

---

*Carsten Lyngdrup Madsen:*

**Nordboernes gamle Religion.**

**Fortællinger fra edda, saga og kvad**

*Forlaget Univers, 2014*

*580 sider*

*Kr. 319,-*



*Anmeldt af: Signe Elise Bro, Viborg Katedralskole*

---

Forfatteren, Carsten Lyngdrup Madsen, har gennem de sidste ti år været projektleder for hjemmesiden og tekst databasen [www.heimskringla.no](http://www.heimskringla.no), som alle religionslærere bør kende – denne anmelder er stor fan! Så det var med megen velvilje, jeg begyndte at læse denne bog.

Bogen er opbygget yderst overskueligt – og så det er meget let at udvælge det, man måtte skulle bruge i sin undervisning. Først får man en historisk indføring, der har et godt blik for, at disse tekster netop ikke viser en 'ren' religion, men repræsenterer en overgangsperiode i Nordens historie. I forlængelse af denne indføring får man en grundig præsentation af de skriftlige kilder, vi har til rådighed.

Herefter kommer bogens mest omfangsrige del, nemlig en grundig gennemgang af de religiøse forestillinger – inddelt efter de forskellige guder og altid med referencer til kilderne, så man selv kan gå ind på [www.heimskringla.no](http://www.heimskringla.no) og finde de kilder, man måtte ønske at lade eleverne arbejde med.

Tredje del handler om den religiøse praksis, og er altså en gennemgang af ritualerne og igen med referencer til de (ret sparsomme) kilder, vi har til dette. Det er – sikkert på grund af kildetyndheden – et område, der ofte udelades af bøger om nordisk religion,

og det er virkelig en styrke ved denne bog, at det er med. Det er ikke uden grund, at denne religion ofte reduceres til "nordisk mytologi" – altså en religion udelukkende bestående af myter (læs: gode fortællinger), som man kan hygge sig med. Hvis man skal undervise i hele religionen, er det derfor vigtigt at (forsøge at) give eleverne/kurserne et billede af, at det også har været en 'levet religion' med en ritualside, og her hjælper Nordboernes gamle Religion med introduktioner og kildehenvisninger.

Den fjerde og sidste del af bogen hedder "Religionsskiftet" og har fokus på kildernes kristne islæt, eller rettere: Viser hvordan man kan læse dem som kilder til den periode i Nordens historie, hvor man gik fra polyteisme til monoteisme. Dette afsnit er vigtigt og også ofte udeladt fra bøger om nordisk religion. At læse kilderne som kristne kilder forstået på den måde, at langt de fleste jo faktisk er nedskrevet af kristne (med forskellig intention og forskelligt syn på den gamle religion), er mere ærligt – og forhåbentlig også mere interessant. At lade eleverne diskutere kildekritik og tage 'hvad-kan-vi-egentlig-vide-diskussionen' på grundlag af dette afsnit, vil helt sikkert blive spændende.

Til sidst skal det nævnes, at bogen også indeholder et omfattende litteratur- og stikordsregister, som bestemt også er prisværdigt og gør den meget anvendelig.

Jeg mener bestemt, at denne bog bør stå på enhver skole.

---

*Biker-Bibler! Foto Signe Elise Bro.*



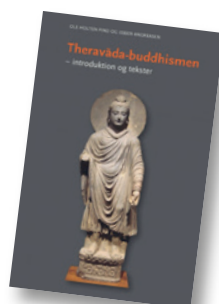
# Kommende anmelderemner:

---

Hermed et udpluk af nogle af de anmelderemner, som mangler interesserede anmeldere. Er du interesseret i at få anmeldt eller at anmelde en spændende religionsfaglig bog (anmeldereksemplar vil blive sendt hjem til dig), film, teaterstykke, musik, web-kilder mm. – så kontakt anmelderredaktør Stine Svalgaard (mail: ssl@soh) med dit forslag.

---

Esben Andreasen og Ole Holten Pind  
**Theravada-buddhismen**  
– introduktion og tekster  
Forlaget Univers



Jens Toft Ravn Pedersen mfl.  
**Varanasi. Hinduismens brændpunkt**  
Forlaget Systime



Alec Due og Lene Stæhr  
**Katolske mirakler**  
Forlaget Vandkunsten







# RELIGIONSLÆRERFORENINGEN SØGER FOR GYMNASIET OG HF regionalsekretærer

Aka: faglige ildsjæle som vil indgå i arbejdet med at sørge for at vores faglige forening forbliver fagligt sprudlende, spændende og relevant.

Bestyrelsen ønsker at sætte fokus på at styrke arbejdet ude i regionerne og hertil er regionalsekretærene vores regionale sparringspartner, som bl.a. er medvirkende til at arrangere kurser, foredrag og andre fagligt relevante og spændende aktiviteter for vore medlemmer i samarbejde med repræsentanter fra den faglige forenings bestyrelse.

Følgende poster er ledige:

Regionalsekretær Østjylland  
Regionalsekretær Nordsjælland  
Regionalsekretær København  
Regionalsekretær Bornholm  
Kontaktperson i Grønland

## SÅ ER DU EN FAGLIG ILDSJÆL, SOM SAVNER EN SPÆNDENDE UDFORDRING?

- så send en mail til: Birgit Andersen [ba@paderup-gym.dk](mailto:ba@paderup-gym.dk)





# Nye vinkler på temaet: *Kulturmøder i 2016*

- spændende faglig inspiration til undervisning i KS.

**Kurset afholdes mandag d.22/2 2016 på Odense Katedralskole.**

## **PROGRAM:**

**9.00 Morgenmad.**

**9.30-11.00 Oplæg ved Jakob Egholm Feldt, historiker ansat på Institut for Kultur og Identitet på Roskilde Universitet, hvor han forsker i kulturkonflikter.** I oplægget vil der blive fokuseret på, hvad en kultur er og med udgangspunkt i Israel Palæstina konflikten vil han forklare hvordan konflikten påvirker kulturmødet mellem kristne, muslimer og jøder i Europa.

**11.00-12.10 Metodeoplæg** – inspiration til, hvilke KS-metoder kan vi anvende i undervisningen under temaet: *Kulturmøder i 2016*.

**12.15-13.00 Frokost**

**13.00-14.15 Oplæg af Hans Henrik Fafner, korrespondent på Weekendavisen og bosat i Tel Aviv.** Fafner vil bl.a. tage afsæt i sine oplevelser i Israel og Vestbredden. Hvilken holdning har jøder og palæstinensere i Israel til den israelsk arabiske konflikt?

**14.15-15.30 Hvordan gøres faget anvendelsesorienteret?** Inspiration til KS-undervisning i praksis.

**15.30-16.00 Fagkonsulenterne:** Hvad sker der i KS faget?

---

**Pris:** KUN 985,- pr. person (inkl. morgenmad og frokost).

**Tilmelding:** skal ske via en mail til Jens Peter Larsen: [jpl\\_larsen@yahoo.dk](mailto:jpl_larsen@yahoo.dk). Da kurset er arrangeret af KS-fagets 3 faglige foreninger forventer vi et stort fremmøde så tal med din faggruppe og tilmeld jer hurtigst muligt så I sikrer jer en plads.

**Kurset arrangeres af:**



**FALS**



## EFTERUDDANNELSESKURSUS

### Efteruddannelseskursus på AU: Originalsprog og religionsfaglighed

Kurset sigter mod at anskueliggøre, hvorfor og hvordan kendskabet til religioners originalsprog spiller en vigtig rolle i forbindelse med studiet af og undervisningen i forskellige religioner.

Kurset lægger vægt på at præsentere konkrete eksempler på, hvordan religionsfagligheden fra propædeutikken i universitetsstudiet kan bringes i spil i en undervisningssammenhæng i gymnasieskolen.

Kurset afholdes i starten af april 2016 som et éndagskursus ved Afdeling for Religionsvidenskab på Aarhus Universitet.

Kursusdagen indledes med nogle overordnede overvejelser omkring originalsproget og originalsprogskompetencens rolle i en religionsfaglig sammenhæng. Herefter vil en række forskere præsentere mere konkrete eksempler på og forslag til anvendelsen af de forskellige originalsprog i en undervisningssammenhæng. De forskellige foredrag præsenterer cases fra forskellige religiøse kontekster med særligt fokus på, hvordan kendskabet til originalsprog spiller en afgørende rolle for forståelsen af den enkelte religion – det være sig jødedom, kristendom, islam, hinduisme, nordisk religion m.v.

**Pris: Kr. 400,-**

**Dato: 4. april 2016**

(Med forbehold, da ikke alle foredragsholdere er booket endnu).

**Henvendelse med spørgsmål til:**

Signe Elise Bro, [signeelisebro@gmail.com](mailto:signeelisebro@gmail.com)

**Tilmelding på:**

<http://tdm.au.dk/undervisning-og-kurser/for-gymnasielaerere/original-sprog-og-religionsfaglighed/>

Er kurset der ikke endnu kommer det meget snart.



AARHUS  
UNIVERSITET  
INSTITUT FOR KULTUR OG SAMFUND



RELIGIONSLÆRERFORENINGEN  
FOR GYMNASIET OG HF

**Bestyrelse:**

Signe Elise Bro  
(formand, Fagligt forum,  
Kontaktudvalg/den ansvarlige  
for kontakt til universiteterne)  
Katrineparken 19, 8800 Viborg  
signeelisebro@gmail.com  
6066 3585

Kirsten Falkesgaard Slot  
(Næstformand, Kursusansvarlig  
inkl. kursussekretær)  
Agerbakken 11,  
5762 Vester Skerninge  
ks@svendborg-gym.dk  
2238 1243

Birgit Andersen  
(ansvarlige for kontakten til  
regionalsekretærene)  
Østergade 85, 8370 Hadsten  
ba@paderup-gym.dk  
2242 1833

Sine Camilla Jensen  
(ansvarshavende redaktør)  
Silkeborggade 1, 2.tv.,  
2100 Kbh. Ø  
religion@htgym.dk  
2236 5587

Stine Svalgaard  
(anmelderredaktør,  
kommunikationsansvarlig;  
Hjemmeside, EMU-kontakt m.v.)  
Anker Jensens Vej 57,  
8230 Åbyhøj  
ssl@soh.dk  
3038 6072

Gunnar Lundsgaard  
(sekretær, kasserer,  
fællesudvalget)  
Kongevej 59, 6100 Haderslev  
gunnar.lundsgaard@outlook.dk  
7453 5700

Peter Jensen  
(Pædagogisk Samarbejdsudvalg)  
Langelandsvej 43 1, th.,  
2000 Frederiksberg  
pj@frederiksberggymnasium.dk  
2521 2190

**Udenfor bestyrelsen:**

Elisabeth Faber  
Vendelbogade 5. 1. Th.  
9000 Aalborg  
Elisabethfaber@hotmail.com  
9813 5875

Lene Madsen  
(kontaktperson til VUC)  
Tingvej 18, 8210 Aarhus V  
lene.madsen@vucaarhus.dk  
8615 2661

**Fagkonsulent:**

Christian Vollmond, KVUC  
christian.vollmond@uvm.dk  
2068 3756

**I Fagligt Forum:**

Sara Møldrup Thejls  
th@hels-gym.dk

**Regionalsekretærer:****Nordjylland:**

Bent E. Kristensen  
Kristiansandsvej 39, 1. t.h.  
9800 Hjørring  
BK@hj-gym.dk  
9892 3696

**Vestjylland:**

Kim Togsverd Hansen  
Struer Gymnasium  
kth@stgym.dk

**Østjylland:**

Ledig

**Syd- og Sønderjylland:**

Mikkel Pedersen  
Horupsgade 8, 6270 Tønder  
mp@toender-gym.dk  
2757 9691

**Fyn:**

Anne Bang-Larsen  
Georgsgade 45, 5000 Odense C  
ab@svendborg-gym.dk  
6199 9139

**Vest-, Syd- og Midtsjælland  
samt Lolland-Falster:**

Bent Stenbjerg Jensen,  
Allégade 24,  
4690 Haslev  
4068 9465

**Nordsjælland:**

Ledig

**København, Københavns og  
Frederiksberg kommuner samt  
Bornholm:**

Ledig

**Kontaktperson i Grønland:**

Ledig

**Religions hjemmeside:**

[www.emu.dk/gym/fag/re/  
index.html](http://www.emu.dk/gym/fag/re/index.html)

**Følg og like os på Facebook:**

Religionslærerforeningen for  
gymnasiet og HF

**Kultur- og samfundsfags  
hjemmeside:**

[www.emu.dk/gym/fag/ks](http://www.emu.dk/gym/fag/ks)



- 3** Redaktionelt
- 4** Nyt fra bestyrelsen
- 6** Nyt fra fagkonsulenten
- 8** Niels Valdemar Vinding:  
*Forord: Islam i den globale verden*
- 10** Ildikó Bellér-Hann:  
*Islam og Muslimer i Kina*
- 22** Alexander Horstmann:  
*Dynamikker og revitalisering af islamisk civilisation  
i den malajiske verden*
- 32** Claus Valling Pedersen:  
*Shi'a-islam og det politiske system i Iran*
- 38** Alessandro Gori:  
*Bag om konflikternes paradigme:  
Muslimer og kristne i Etiopien og Eritrea*
- 52** Niels Valdemar Vinding:  
*Sharī'a i Europa*  
  
**Fra kollega til kollega:**
- 62** Religions faggruppen på Nærum Gymnasium:  
*Anmeldelse af kurset: Religiøs radikaliserings og terrorisme  
– mellem teori og praksis i et minefelt*
- 66** Anmeldelser
- 75** Kommende anmelderemner
- 76** Kurser
- 79** Navne og adresser